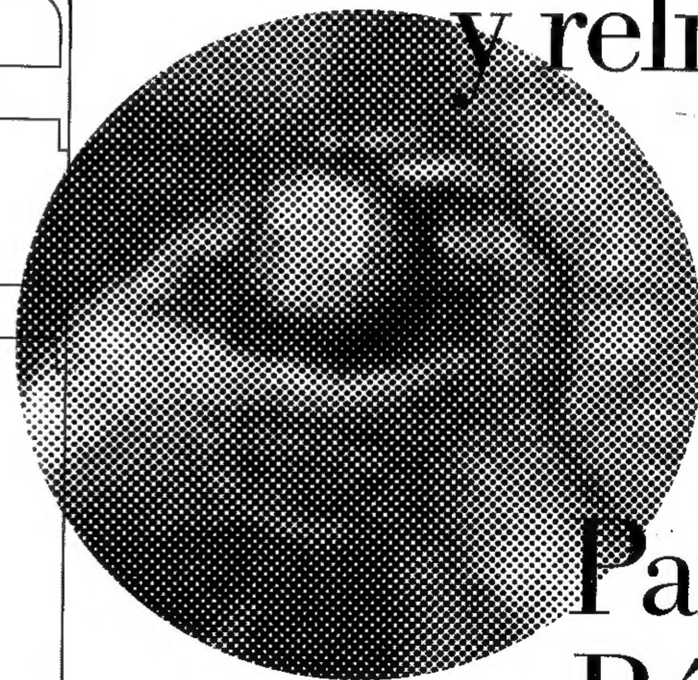
Jürgen Habermas

Entre naturalismo y religión



Paidós Básica 126

Título original: *Zwischen Naturalismus und Religion*
Publicado en alemán, en 2005, por Suhrkamp Verlag, Fráncfort del Meno

Traducción de Pere Fabra (cap. 2), Daniel Gamper (cap. 10), Francisco Javier Gil Martín (caps. 5 y 11), José Luis López de Lizaga (introducción y caps. 3, 7 y 8), Pedro Madrigal (cap. 6) y Juan Carlos Velasco (caps. 1, 4 y 9)

Cubierta de Mario Eskenazi

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura.

ISBN-13: 978-84-493-1941-9
ISBN-10: 84-493-1941-2
Depósito legal: B. 31.358/2006

Impreso en A & M Gràfic, S. L.
08130 Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

Dos tendencias opuestas caracterizan la situación espiritual de nuestra época: la expansión de las imágenes naturalistas del mundo y la creciente influencia política de las ortodoxias religiosas.

De una parte se exhiben exitosamente los progresos en biogenética, neurociencia y robótica, a los que acompañan muchas esperanzas terapéuticas y eugenésicas. Con este programa podría penetrar también en los contextos cotidianos de comunicación y acción una autocomprensión de las personas objetivada en el modo de las ciencias de la naturaleza. El ejercicio de una perspectiva de autoobjetivación que reduce a fenómenos observables todo lo comprensible y lo vivenciado fomentaría también la disposición a una correspondiente autoinstrumentalización.[1] Para la filosofía esta tendencia se vincula al desafío de un naturalismo cientificista. No se discute el hecho de que todas las operaciones del espíritu humano dependan enteramente de sustratos orgánicos. La controversia versa más bien sobre la forma correcta de naturalizar el espíritu. Pues una adecuada comprensión naturalista de la evolución cultural debe dar cuenta de la constitución intersubjetiva del espíritu, así como del carácter normativo de sus operaciones regidas por reglas.

Por otra parte, la tendencia a la expansión de las imágenes naturalistas del mundo se topa con una inesperada revitalización y una politización a escala mundial de las comunidades y tradiciones religiosas. Para la filosofía la revitalización de las fuerzas religiosas (siendo Europa, al parecer, la única excepción) se vincula al desafío de una crítica radical a la autocomprensión postmetafísica y no religiosa de la modernidad occidental. No se discute el hecho de que ya sólo es posible configurar la política dentro del marco de las infraestructuras científico-técnicas y económicas surgidas en Occidente, para las que ya no existen alternativas. La controversia versa más bien sobre la interpretación correcta de las consecuencias seculariza-

1. Véase J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur* (edición ampliada), Fráncfort del Meno, 2002 (trad. cast.: *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002).

doras de una racionalización cultural y social que los defensores de las ortodoxias religiosas denigran cada vez más como la verdadera «vía singular» [*Sonderweg*]* de Occidente en la historia universal.

Estas tendencias intelectuales opuestas hunden sus raíces en tradiciones antagónicas. El naturalismo duro puede interpretarse como la consecuencia de esa fe en la ciencia que forma parte de las premisas de la Ilustración, mientras que la conciencia religiosa políticamente renovada rompe con las premisas liberales de la Ilustración. Pero estas figuras del espíritu no sólo chocan en las controversias académicas, sino que se transforman en poderes políticos tanto en la sociedad civil de la nación que encabeza Occidente como, a nivel internacional, en el encuentro de las religiones universales y de las culturas que dominan el mundo.

Desde la perspectiva de una teoría política que se ocupa de los fundamentos normativos y de las condiciones funcionales de los Estados democráticos de derecho, esta oposición delata una secreta complicidad: si falta en ambos lados una disposición a la autorreflexión, en cierto sentido ambas tendencias contrarias se dividen el trabajo de poner en peligro la cohesión de la comunidad política mediante una polarización de las visiones del mundo. Ya sea en cuestiones relativas a la investigación con embriones humanos, el aborto o el tratamiento de pacientes en coma, una cultura política que se polariza irreconciliablemente a lo largo de la línea que separa laicismo y religión pone a prueba el *common sense* de los ciudadanos incluso en la democracia más antigua del mundo. El *ethos* de la ciudadanía liberal exige de ambas partes el cercioramiento reflexivo de los límites tanto de la fe como del saber.

Como muestra precisamente el ejemplo de Estados Unidos, el moderno Estado constitucional se inventó también para posibilitar un pluralismo religioso pacífico. Sólo el ejercicio de un poder político laico, constituido en la forma del Estado de derecho, y que se mantenga neutral hacia las diversas cosmovisiones puede garantizar una convivencia tolerante y en igualdad de derechos, de comunidades religiosas que siguen siendo irreconciliables en la sustancia de sus visiones del mundo o de sus doctrinas. La secularización del poder estatal y la libertad positiva y negativa de las prácticas religiosas son dos caras de la misma moneda. Han protegido a las comunidades religiosas no sólo de las consecuencias destructivas de los conflictos sangrientos entre ellas, sino también de la mentalidad antirreligiosa de una sociedad secularizada. Por supuesto, el Estado constitucional sólo puede proteger a sus ciudadanos religiosos y a los que no lo son, si unos y otros, en su trato mutuo como ciudadanos, no sólo encuentran un *modus vivendi*, sino que conviven por convicción en un orden democrático. El Estado democrático se nutre de una solidaridad, que no puede imponerse jurídicamente, entre ciudadanos que se respetan mutuamente como miembros libres e iguales de su comunidad política.

* Esta expresión, muy utilizada por los historiadores alemanes (en un sentido positivo hasta la Segunda Guerra Mundial, y en un sentido crítico después) se refiere en primer término a las peculiaridades del proceso de modernización cultural y social de Alemania, que diferencian a este país de otras naciones occidentales como Francia o Inglaterra. (*N. del t.*)

En la esfera pública política, esta solidaridad ciudadana, que no exige pagar un alto precio, debe acreditar su capacidad de franquear también, y muy especialmente, los límites que separan las diversas cosmovisiones. El reconocimiento recíproco significa, por ejemplo, que los ciudadanos religiosos y laicos están dispuestos a escucharse mutuamente y a aprender unos de otros en debates públicos. En la virtud política del mutuo trato cívico se expresan determinadas actitudes cognitivas. Estas actitudes no pueden prescribirse, sino únicamente aprenderse. Pero de esta circunstancia se sigue una consecuencia que resulta especialmente interesante en nuestro contexto. Al exigir a sus ciudadanos un comportamiento cooperativo que rebase los límites que separan las distintas cosmovisiones, el Estado liberal debe *presuponer* que las actitudes cognitivas que hay que exigir a la parte religiosa y a la parte laica ya se han formado como resultado de procesos de aprendizaje históricos. Los procesos de aprendizaje de este tipo no son sólo cambios azarosos de mentalidad que «acontecen» independientemente de cualquier intuición racionalmente comprensible. Pero tampoco pueden producirse y controlarse a través de los medios [*Medien*] del derecho y la política. A largo plazo, el Estado liberal depende de mentalidades que él mismo no puede generar a partir de sus propios recursos.

Esto salta a la vista cuando se piensa en las expectativas de tolerancia que los ciudadanos religiosos deben cumplir en el Estado liberal. Las mentalidades fundamentalistas son incompatibles con la mentalidad que debe compartir un número suficiente de ciudadanos, si la comunidad democrática no ha de desintegrarse. Desde la perspectiva de la historia de la religión, las actitudes cognitivas que los ciudadanos religiosos deben adoptar en su trato cívico con quienes profesan otras creencias religiosas y con quienes no profesan ninguna pueden concebirse como el resultado de un proceso de aprendiza-

je colectivo. En un Occidente marcado por el cristianismo, es obvio que la teología ha adoptado el papel de pionera en esta autorreflexión hermenéutica de doctrinas heredadas de la tradición. Naturalmente, la cuestión de si tiene «éxito» la elaboración dogmática de los desafíos cognitivos que plantean la ciencia moderna y el pluralismo religioso, el derecho constitucional y la moral de una sociedad laica, y la cuestión de si en esta elaboración puede hablarse de «procesos de aprendizaje», sólo pueden juzgarse desde la perspectiva interna de esas tradiciones, que de este modo encuentran una conexión con las condiciones de la vida moderna.

En resumen, la formación de la opinión y la voluntad en el espacio público democrático sólo puede funcionar si un número suficientemente grande de ciudadanos cumple determinadas expectativas relativas a un comportamiento cívico que allane también ciertas diferencias profundas tocantes a las creencias religiosas y a las cosmovisiones del mundo. Pero los ciudadanos religiosos sólo pueden afrontar estas expectativas en el supuesto de que cumplan de hecho determinadas condiciones cognitivas imprescindibles. Deben haber aprendido a poner las convicciones de su propia fe en una relación reflexiva y lúcida con el hecho del pluralismo de religiones y cosmovisiones, y deben haber armonizado su fe con el privilegio epistemológico de las ciencias socialmente institucionalizadas, con el primado del Estado laico, y con la moral universalista de la sociedad. Sobre este proceso la filosofía no puede ejercer ninguna influencia, a diferencia de la teología, que conecta con las creencias de la comunidad. A este respecto, la filosofía se limita a cumplir el papel de un observador externo al que no corresponde juzgar acerca de aquello que, dentro de una doctrina religiosa, puede valer como una fundamentación o debe ser rechazado.

La filosofía entra en juego del lado laico. Pues también los ciudadanos que no son religiosos pueden cumplir las expectativas de la solidaridad ciudadana únicamente a condición de que adopten una determinada actitud cognitiva hacia sus conciudadanos religiosos y sus manifestaciones. Cuando ambas partes se encuentran y discuten sobre cuestiones políticas en la democrática confusión de voces de un espacio público en el que convive una pluralidad de cosmovisiones, ciertas obligaciones epistémicas se siguen de la exigencia de respetarse mutuamente. Los participantes que se expresan en un lenguaje religioso también tienen la pretensión de que sus conciudadanos laicos los tomen en serio. Por tanto, éstos no tienen derecho a rehusar de antemano todo contenido racional a las contribuciones formuladas en un lenguaje religioso.

Es cierto que forma parte de la comprensión compartida de la constitución democrática la exigencia de que todas las leyes, decisiones judiciales, prescripciones y medidas estén formuladas en un lenguaje público, es decir, accesible a todos los ciudadanos por igual, así como la exigencia de que sean además susceptibles de una justificación laica. Pero en la disputa informal de opiniones que tiene lugar en el espacio público, los ciudadanos y las organizaciones de la sociedad civil todavía se encuentran más acá del umbral del recurso institucional al poder sancionador del Estado. Aquí la formación de la opinión y la voluntad no puede canalizarse por medio de ciertas prohibiciones lingüísticas, ni se puede cortar el acceso a posibles recursos de fundación de sentido.[2] Por consiguiente, el respeto que los ciudadanos laicos deben mostrar a sus conciudadanos creyentes tiene también una dimensión epistémica.

Por otra parte, sólo si se cumple una condición cognitiva esencialmente controvertida debería exigirse a los ciudadanos laicos una actitud abierta hacia el posible contenido racional de las contribuciones religiosas, y más aún una disposición a implicarse en la traducción cooperativa de los dialectos religiosos, en los que se encuentran dichos contenidos, a un lenguaje accesible universalmente. Pues para los ciudadanos laicos, el conflicto entre las convicciones acreditadas secular y doctrinalmente sólo puede tener *prima facie* el carácter de un disenso previsible razonablemente a condición de que pueda hacerse plausible, también desde una perspectiva laica, la hipótesis de que las tradiciones religiosas no son sencillamente irracionales o absurdas. Sólo si se cumple este supuesto pueden los ciudadanos que no son religiosos partir de la hipótesis de que las grandes religiones universales *podrían* albergar intuiciones racionales y elementos de los que cabe aprender ciertas exigencias no amortizadas, pero legítimas.

Por supuesto, esto es objeto de una discusión abierta que no puede prejuzgarse recurriendo a los principios constitucionales. En modo alguno es una cuestión zanjada cuál de las dos partes tendrá la razón. El laicismo de la imagen científica del mundo insiste en que las arcaicas formas de pensamiento de las doctrinas religiosas han sido globalmente superadas y devaluadas por los progresos cognoscitivos de la investigación establecida. Por el contrario, en el ejercicio de la reflexión sobre sus propios límites (y sobre la tendencia a rebasarlos

2. J. Habermas, «Glauben und Wissen», en *Zeitdiagnosen*, Fráncfort del Meno, 2003, págs. 249-262 (trad. cast.: «Creer y saber», en *El futuro de la naturaleza humana*).

que le es inmanente), el pensamiento postmetafísico (que sin duda es falibilista, pero no derrotista) se desmarca en las dos direcciones. No desconfía menos de las síntesis naturalistas de la ciencias que de las verdades reveladas.

La polarización de las cosmovisiones en un frente religioso y otro laico, polarización que pone en peligro la cohesión de la ciudadanía, es un asunto que concierne a la teoría política. Pero en cuanto volvemos la mirada hacia los supuestos cognitivos que condicionan el funcionamiento de la solidaridad ciudadana, el análisis tiene que desplazarse a otro nivel. Así como tiene una faceta epistemológica el proceso por el que, en la modernidad, la conciencia religiosa se torna reflexiva, así también la tiene la superación reflexiva de la conciencia laica. Ya sólo la denominación de estos dos procesos de aprendizaje complementarios pone de manifiesto que esta descripción se lleva a cabo desde la distanciada perspectiva de un observador postmetafísico. Pero desde la perspectiva de los participantes, entre los que se cuenta el propio observador, la disputa está abierta. Está claro cuáles son los puntos controvertidos. Por un lado, la discusión versa sobre la forma correcta de naturalización de un espíritu que en su mismo origen está constituido intersubjetivamente y guiado por normas. A esto corresponde, de otra parte, la discusión en torno a la comprensión correcta de ese impulso cognitivo marcado por el surgimiento de las religiones universales hacia la mitad del primer milenio antes de Cristo (Jaspers habla de la «época axial»).

En esta disputa yo defiendo la tesis de Hegel, según la cual las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma. El pensamiento postmetafísico no puede comprenderse a sí mismo si no integra en su propia genealogía las tradiciones religiosas al lado de la metafísica. Si se acepta esta premisa, no sería racional dejar de lado esas tradiciones «fuertes», como si se tratase en cierto modo de restos arcaicos, en lugar de ilustrar la conexión interna que las vincula a las formas modernas de pensamiento. Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales. ¿Por qué no habrían de contener aún hoy ciertos potenciales semánticos cifrados que podrían desplegar su fuerza de inspiración con tal de que se los transformase en lenguaje argumentativo y se los desprendiese de su contenido de verdad profana?

*

Este volumen reúne ensayos que se mueven en el horizonte de estas cuestiones. Han surgido durante los últimos años, en circunstancias más bien contingentes, y no forman un entramado sistemático. Pero una intención recorre todas estas contribuciones como un hilo conductor: la intención de encarar los desafíos opuestos, pero complementarios, que son el naturalismo y la religión, con la insistencia postmetafísica en el irreductible sentido normativo de una razón destrascendentalizada.

Los comentarios y ensayos de la primera parte recuerdan el enfoque intersubjetivista de la concepción del espíritu que sigo desde hace tiempo. En la línea de un pragmatismo que vincula a Kant con Darwin,[3] es perfectamente posible deflactar las ideas platónicas con la ayuda de supuestos idealizadores, sin llevar el antiplatonismo tan lejos como para que las operaciones del espíritu guiadas por reglas queden reducidas precipitadamente a regularidades susceptibles de explicación nomológica. Los ensayos de la segunda parte desarrollan la problemática central del libro, cuyo esbozo hemos anticipado en esta introducción, desde la perspectiva de una teoría normativa del Estado constitucional, mientras que los textos de la tercera parte penetran en la cuestión epistemológica e intentan aclarar la posición del pensamiento postmetafísico entre el naturalismo y la religión. Las tres últimas contribuciones retornan a temas de teoría política. En ellas me interesan sobre todo las correspondencias que existen entre, por un lado, el modo en que el Estado mantiene bajo control el pluralismo de las religiones y cosmovisiones, y por otro lado, las perspectivas de constitución política de una sociedad mundial pacificada.[4]

JÜRGEN HABERMAS
Starnberg,
marzo de 2005

3. Véase la introducción de J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Fráncfort del Meno, 1999, págs. 7-64 (trad. cast.: *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002).

4. En la última contribución me ocupo nuevamente de cuestiones de constitucionalización del derecho internacional. Véase el ensayo correspondiente en J. Habermas, *Der gespaltene Westen*, Fráncfort del Meno, 2004, págs. 113-193 (trad. cast.: *El Occidente escindido*, Madrid, Trotta, 2006).

PRIMERA PARTE

LA CONSTITUCIÓN INTERSUBJETIVA DEL ESPÍRITU GUIADO POR NORMAS

CAPÍTULO 1

ESPACIO PÚBLICO Y ESFERA PÚBLICA POLÍTICA
Raíces biográficas de dos motivos intelectuales

Confieso mi turbación ante la petición de que les transmita en palabras comprensibles de un modo general algo instructivo sobre mi trayectoria y mis experiencias vitales. La invitación cursada por el presidente Inamori al premiado rezaba así: «Please, talk about yourself. Tell us how you overcame hardships, what your guideline was when standing at the crossroads of your life». En general, la vida de un filósofo es pobre en acontecimientos externos. Y estos mismos se desenvuelven mejor en el medio de lo general. Déjenme por eso explicar el umbral inhibitorio de lo privado aunque sólo sea por una vez mediante una referencia general a la relación entre lo privado y lo público.

Para ello puede resultar de mucha ayuda la distinción entre dos tipos de esfera pública. En nuestra sociedad de los medios, la esfera pública sirve como espacio de autorrepresentación para aquellos que alcanzan notoriedad. Visibilidad o popularidad es el objetivo propio de la escena pública. Las estrellas pagan por este tipo de presencia en los *mass media* el precio de una confusión de su vida privada y su vida pública. Un objetivo diferente tiene la participación en las controversias políticas, científicas o literarias. En este caso el público lo conforma no un espacio de espectadores y oyentes, sino el espacio de hablantes y receptores, en el que se rebaten unos a otros. Se trata de un intercambio de razones, no de una convergencia de miradas. Los participantes en discursos que se concentran en una cosa común dan la espalda, como quien dice, a sus vidas privadas. No necesitan hablar de sí mismos. Esfera pública y esfera privada no se mezclan, sino que entran en una relación de complementariedad.

Esta clase de objetividad explicaría por qué nosotros, los profesores de filosofía, en nuestras lecciones sobre Aristóteles, Tomás de Aquino o Kant nos limitamos a la mera mención de datos vitales descarnados, esto es, a mencionar cuándo nacieron, vivieron y murieron. Incluso los episodios tormentosos de la vida de estos filósofos

quedan ocultos tras sus obras. Lo que de ellos queda es, en el mejor de los casos, un nuevo pensamiento, formulado caprichosamente y con frecuencia también de manera enigmática. En nuestra disciplina se denomina clásico a aquel que con su obra permanece como un contemporáneo. El pensamiento de uno de tales clásicos es como el núcleo en ebullición de un volcán que va depositando como escoria las distintas fases de la biografía. Esta imagen nos la imponen los grandes pensadores del pasado cuya obra resiste el cambio de los tiempos. Por contra, nosotros, los filósofos contemporáneos, que no somos más bien otra cosa que profesores de filosofía, permanecemos tan sólo como contemporáneos de nuestros contemporáneos. Y cuanto menos originales sean nuestros pensamientos tanto más se encontrarán atrapados en el contexto de su surgimiento. Son también y a menudo no más que una expresión de las historias vitales de las que proceden.

Con ocasión de mi septuagésimo cumpleaños, mis discípulos me hicieron entrega de un libro de homenaje titulado *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit* [«La esfera pública de la razón y la razón de la esfera pública»].* El título no estaba mal elegido, pues la esfera pública como el espacio del trato comunicativo racional de unos con otros es el tema del que me he ocupado a lo largo de toda una vida. De hecho, la tríada conceptual de esfera pública, discurso y razón ha dominado mi trabajo científico y mi vida política. Toda obsesión tiene raíces biográficas. Para mis intereses, cuatro experiencias podrían haber resultado relevantes: tras mi nacimiento y en mi temprana infancia me vi afectado por la experiencia traumática de distintas intervenciones médicas [1] —experiencias de enfermedades se encuentran en la trayectoria vital de muchos filósofos; de la época de entrada en la escuela me acuerdo de las dificultades de comunicación y de las humillaciones recibidas debido a mis trabas [2]; durante la adolescencia me marcó la experiencia generacional de la cesura que en términos históricos significó el año 1945 [3]; y a lo largo de mi vida adulta me he inquietado por las experiencias políticas de una liberalización de la sociedad alemana de la postguerra una y otra vez amenazada y puesta en marcha tan sólo de manera muy paulatina [4]. Permítanme explicarles mis conjeturas sobre el nexo entre teoría y biografía siguiendo esta misma secuencia.

* Lutz Wingert y Klaus Günther (comps.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2001. (*N. del t.*)

[1] De entrada, la temprana infancia con una operación sufrida directamente tras el nacimiento. No creo que esta intervención quirúrgica pudiera sugerir que se destruyera de manera duradera mi confianza en el entorno. Por el contrario, esta intervención podría haber despertado el sentimiento de dependencia y el sentido de la relevancia del trato *con los otros*. Más tarde, en cualquier caso, la naturaleza social del ser humano se convertiría en el punto de partida de mis reflexiones filosóficas. Hay muchas especies animales que viven socialmente. También los monos antropoides viven en hordas y con formas de socialización familiares, aunque sin las complejas formas de parentesco que tan sólo el *homo sapiens* ha inventado. Lo que caracteriza al ser humano no son las formas de la convivencia social en general. Para conocer lo distintivo de la naturaleza social del ser humano se debe traducir literalmente la famosa formulación de Aristóteles según la cual el ser humano es un *zoon politikón*: el ser humano es un animal político, esto es, un animal que existe *en la esfera pública*. De un modo más exacto esto tendría que significar lo siguiente: el ser humano es un animal que, gracias tan sólo a su inserción originaria en una red pública de relaciones sociales, desarrolla las competencias que le convierten en persona. Si comparamos la dotación biológica de los mamíferos recién nacidos, vemos que ninguna otra especie viene al mundo de manera tan incompleta y desvalida, ninguna precisa de un período de crianza tan largo bajo la protección de la familia y ninguna es tan dependiente de una cultura pública, compartida intersubjetivamente con sus congéneres, como el ser humano. Nosotros, los seres humanos, aprendemos *unos de los otros*. Y esto sólo es posible en el espacio público de un medio cultural estimulante.

Cuando con cinco años se repitió aquella primera operación del paladar, esto es, con la memoria entretanto ya despierta, se me agudizó ciertamente la conciencia de la profunda dependencia recíproca de los individuos entre sí. En cualquier caso, esta sensibilización para reflexionar sobre la naturaleza social del ser humano me ha dirigido hacia aquellas posiciones filosóficas que acentúan la constitución intersubjetiva del espíritu humano: desde la tradición hermenéutica, que se retrotrae a Wilhelm von Humboldt, al pragmatismo estadounidense de Charles Sanders Peirce y George Herbert Mead, a la teoría de Ernst Cassirer de la formas simbólica y a la filosofía del lenguaje de Ludwig Wittgenstein.

La intuición de la profunda dependencia recíproca de los individuos entre sí se articula en una «imagen» acerca del «puesto del

hombre en el mundo». Tales paradigmas determinan de un lado nuestra autocomprensión cotidiana, pero colocan algunas veces también los raíles de disciplinas científicas enteras. Pienso en una subjetividad que tiene que imaginarse como un guante vuelto al revés para reconocer la estructura de su tejido tramado con hilos de intersubjetividad. En el interior del sujeto individual se refleja una exterioridad, pues el espíritu subjetivo recibe la estructura y el contenido de su vinculación con el espíritu objetivo generado del trato intersubjetivo entre sujetos de por sí socializados. El individuo humano hace frente a un medio social no como los meros organismos del entorno natural sino como una interioridad que se deslinda osmóticamente del mundo exterior extraño. La manera abstracta en que sujeto y objeto, lo interno y lo externo, se enfrentan resulta engañosa porque el organismo del recién nacido se conforma como ser humano sólo a partir de la recepción de las interacciones sociales. Se convierte en persona con la entrada en el espacio público de un mundo social, que le espera con los brazos abiertos. Y este espacio público del interior habitado en común del mundo de la vida es al mismo tiempo tanto interno como externo.

Por eso la persona que va creciendo puede configurar el centro *interior* de una vida percibida de manera autoconsciente sólo en la medida en que se *externaliza* en las relaciones interpersonales producidas de forma comunicativa. La conciencia aparentemente *privada* vive en la expresión de sus sensaciones personales y emociones íntimas de los impulsos que recibe de la red cultural de los pensamientos *públicos* expresados simbólicamente y compartidos intersubjetivamente. Resulta errónea la imagen cartesiana —revivida hoy por las ciencias cognitivas— de las mónadas de la conciencia recursivamente encerradas en sí, que se encuentran en una relación opaca con el sustrato orgánico de su cerebro y de su genoma.

Nunca he comprendido que el fenómeno de la autoconciencia sea algo originario. ¿No nos hacemos conscientes de nosotros mismos sólo a partir de la mirada que otro nos lanza? En la mirada del tú, de una segunda persona, que habla conmigo como una primera persona, me hago consciente de mí mismo no sólo como un sujeto viviente en general, sino al mismo tiempo como un yo individual. Las miradas subjetivizadoras del otro tienen una fuerza individualizadora.

[2] Creo que lo dicho basta para explicar el paradigma en el que se mueve mi trabajo de investigación. La posición de filosofía del lenguaje y la teoría moral que he desarrollado en este marco podrían haber sido inspiradas por dos experiencias con las que yo me vi confrontado cuando era un colegial: que los otros no me entendían [a] y que reaccionaban ante ello con rechazo [b].

[a] Me acuerdo de las dificultades a las que me enfrenté cuando en el aula y en el patio de la escuela me tuve que hacer entender con una nasalización y con una articulación distorsionada, de las que yo mismo apenas era consciente. Traspasaba los límites de la familia y del entorno de confianza y me tenía que afirmar en un espacio en cierta medida anónimo. Las comunicaciones malogradas dirigen la atención a la realidad de un entremundo discretamente persistente de símbolos, que no pueden ser abordados como si fueran objetos. Sólo en el fracaso se nos impone el medio de la comunicación lingüística como estrato de algo en común sin el que no podríamos subsistir ni siquiera como individuos. Sólo aquellos que hablan pueden callar. Sólo porque de partida estamos asociados a los otros podemos individualizarnos.

Los filósofos no se han interesado especialmente por esta fuerza del lenguaje instauradora de comunidad. Desde Platón y Aristóteles, analizaron el lenguaje como medio de la *representación* e investigaron la forma lógica de las expresiones con las que nos referimos a los objetos y construimos los hechos. Pero, en primer lugar, el lenguaje existe para la comunicación, aunque cada cual puede tomar postura frente a la pretensión de validez del otro con un «sí» o con un «no». Necesitamos del lenguaje para fines comunicativos más que para fines cognitivos. El lenguaje no es el espejo del mundo, sino que nos abre un acceso a él. De este modo, el lenguaje dirige nuestra mirada siempre de una determinada manera hacia el mundo. En él está inscrito algo así como una imagen del mundo. Afortunadamente este saber previo que adquirimos con un determinado lenguaje no está fijado de una vez por todas, pues de lo contrario no podríamos aprender nada nuevo en el trato con el mundo y en el diálogo sobre él. Lo que vale para el lenguaje teórico de la ciencia, vale también en la vida cotidiana: podemos revisar el significado de los predicados o de los conceptos a la luz de la experiencia que podemos hacer con su ayuda.

La dificultad lingüística puede explicar por cierto también por qué yo a lo largo de mi vida he estado convencido de la superioridad de la palabra escrita. La forma escrita encubre la mácula de lo oral. He juzgado a mis estudiantes más bien por sus trabajos escritos que por su participación inteligente en las discusiones de los seminarios. Y como ustedes ven, y para perjuicio de mis oyentes, hasta hoy tengo

temor de pronunciar un discurso sin papeles. Este repliegue a la forma precisa de la expresión escrita me podría haber inspirado una importante distinción teórica. En la *acción comunicativa* nos comportamos en cierto modo de una manera cándida, mientras que en el *discurso* intercambiamos razones para examinar las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas.* El discurso debe poder ponerse en marcha mediante la coacción sin coacciones del mejor argumento.

[b] Esta concepción me ha ayudado a elaborar teóricamente otra experiencia: las humillaciones u ofensas del tipo de aquellas discriminaciones más o menos inocentes que muchos niños experimentan en el patio de la escuela o en la calle cuando son diferentes a los demás. Entretanto la globalización, el turismo de masa, las migraciones mundiales, en general, el creciente pluralismo de cosmovisiones y formas de vida culturales, nos han hecho más visibles tales experiencias de exclusión de los segregados y de marginalización de las minorías. Cada uno de nosotros puede representarse hoy cómo es un extranjero en un país extranjero, un extraño entre extraños, uno diferente para los demás. Tales situaciones despiertan nuestra sensibilidad moral. Pues la moral es un dispositivo de protección tramado por medios comunicativos contra la especial vulnerabilidad de los individuos socializados comunicativamente.

Cuanto más avanza la individualización hacia dentro tanto más profundamente se enreda el individuo, por así decirlo, hacia fuera en una red cada vez más densa y frágil de relaciones de reconocimiento recíproco. Con ello se expone a los riesgos de la reciprocidad denegada. La moral del igual respeto para todos quiere atajar estos riesgos, pues se define sobre el objetivo de la abolición de la discriminación y de la incorporación de los marginados en la red de deferencia recíproca. Normas de convivencia que pueden instaurar solidaridad también entre extraños dependen de una aprobación general. Tenemos que introducirnos en discursos para desarrollar tales normas,

* De acuerdo con la especial terminología de Habermas, el *discurso* constituye una peculiar actividad lingüística de carácter intersubjetivo en donde se convierten en tema explícito las *pretensiones de validez* que han sido cuestionadas a lo largo de la comunicación, de tal modo que su justificación constituye el objetivo perseguido en común por los hablantes que participan en él. En realidad, las palabras castellanas que mejor se corresponden con el término alemán *Diskurs* serían «discusión» y «debate», que, tal como sostiene el diccionario de la RAE, implican una «controversia sobre una cosa entre dos o más personas». (*N. del t.*)

pues los discursos morales dan la palabra por igual a todos los afectados. Los discursos espolean a los participantes a adoptar también las perspectivas de todos los demás.

[3] Hasta ahora he hablado sobre los motivos personales de mi infancia. Pero sólo a partir de la cesura de 1945 mi generación se enriqueció con la experiencia sin la cual yo apenas me hubiera dirigido hacia la filosofía y la teoría de la sociedad. La sociedad y el régimen político —que había impregnado una vida cotidiana experimentada como si fuera un medio normal— fueron desenmascarados de un día para otro como formas patológicas y criminales. Con ello la confrontación con la herencia del pasado nazi se convirtió en un tema fundamental de mi vida política adulta. El interés dirigido hacia el futuro, que surge de esa mirada hacia el pasado, vale para las condiciones de vida que se sustraen a la falsa alternativa entre «comunidad» y «sociedad». Como decía Brecht, me imagino formas «amistosas» de convivencia, que ni hacen perder la ganancia diferenciadora de las sociedades modernas ni niegan la dependencia entre sí de los sujetos que van erguidos (y de su recíproca incapacidad para prescindir unos de otros).

Pocos meses antes de mi decimosexto cumpleaños se acabó la Segunda Guerra Mundial. Hasta la fundación de la República Federal y el comienzo de mis estudios universitarios en el verano de 1949 siguieron cuatro años de una adolescencia atenta a todo lo que transcurría en el entorno. Tuve la «suerte de un nacimiento tardío»: era demasiado mayor para vivenciar la ruptura histórica en una edad moralmente sensible, pero demasiado joven como para poder cargar con las circunstancias políticas. No fuimos ni siquiera soldados. Y no tuvimos que responsabilizarnos por haber tomado un falso partido o por errores políticos de graves consecuencias. Tras el desvelamiento de Auschwitz todos recibimos un doble fondo. Lo que nosotros habíamos vivido antes como una infancia y una juventud más o menos normal era ahora una vida cotidiana en las sombras de una ruptura civilizatoria. Los de mi quinta recibieron la oportunidad sin ningún mérito propio de aprender sin restricciones de los procesos de crímenes de guerra de Nuremberg que seguíamos por la radio. Nosotros hicimos propia la diferencia de Karl Jaspers entre la culpa colectiva y la responsabilidad colectiva.

Este hábito es ahora contemplado en muchos casos de manera crítica y está bien lejos de constituir un mérito. El esquema de reacción que se encuentra entre mis coetáneos tanto conservadores y liberales como de izquierdas tiene algo de lo inevitable en aquel determinado

momento. Las posiciones político-morales adquiridas por así decirlo sin costes se vincularon por entonces a una revolución de las formas de pensar en su conjunto: la apertura cultural hacia el oeste. Durante el período nazi, aquellos que nunca conocimos la República de Weimar crecimos en un medio —sórdido y lleno de resentimiento— de cursilería patriótica, monumentalismo y culto a la muerte. A partir de 1945 se abrieron las puertas al arte del expresionismo, a Kafka, Thomas Mann y Hermann Hesse, a la literatura mundial anglosajona, a la filosofía contemporánea de Sartre y de los católicos franceses de izquierda, a Freud y a Marx, también al pragmatismo de un John Dewey, cuyos discípulos influyeron masivamente en la denominada *reeducation*. El cine contemporáneo traía también mensajes estimulantes. El espíritu liberador y revolucionario de la modernidad encontró su encarnación visual más convincente en el constructivismo de un Mondrian, en las frías formas geométricas de la arquitectura de la Bauhaus y en el diseño industrial descomprometido.

«Democracia» era para mí la palabra mágica, no el liberalismo anglosajón. Las construcciones del derecho racional, que por entonces me llegaban por medio de versiones populares, enlazaban con el espíritu de resurgimiento y las promesas de emancipación de la modernidad. Tanto más cuanto nosotros los estudiantes nos sentíamos aislados en el entorno autoritario inalterado de la sociedad de postguerra. La continuidad de las élites sociales y de las estructuras de prejuicios con la que Adenauer pagó la aprobación de su política fue paralizante. No hubo ninguna ruptura, ningún nuevo comienzo personal y ningún cambio de mentalidad: ni una renovación moral ni una conversión de las convicciones políticas. Con mi mujer, a la que conocí durante los estudios universitarios, compartí las profundas decepciones políticas. Aún en los años cincuenta nos encontramos con la autocomprensión elitista y al mismo tiempo apolítica de la universidad alemana, también con aquella asociación de nacionalismo y antisemitismo burgués-bienpensante que en 1933 desarmó espiritualmente a nuestros maestros académicos o que los lanzó directamente a los brazos de los nazis.

En este clima apenas había conexión alguna entre mis convicciones más bien de izquierdas y los estudios filosóficos. Política y filosofía, estos dos universos mentales, permanecieron largo tiempo separados. Tan sólo entrechocaron en aquel fin de semana del semestre de verano de 1953 cuando mi amigo Karl-Otto Apel me puso en la mano un ejemplar del libro de Heidegger *Introducción a la metafísica*. Hasta entonces Heidegger había sido, aunque sólo a distancia, el maestro

determinante. Yo había leído *Ser y tiempo* con los ojos de Kierkegaard. La ontología fundamental contenía una ética que, como me parecía, apelaba a la conciencia individual, a la veracidad existencial del individuo. Ahora publicaba este mismo Heidegger las lecciones no revisadas y no comentadas pronunciadas en el año 1935. El vocabulario de estas lecciones reflejaba la fetichización del espíritu popular, la obstinación de Schlageter* y el colectivismo del festivo decir «nosotros». De manera inopinada la existencia del pueblo (*Dasein des Volkes*) ocupaba el lugar de la existencia (*Dasein*) individual. Utilicé entonces la escritura para desahogar mi incrédula consternación.

«Pensar con Heidegger contra Heidegger» rezaba el título de aquel artículo de periódico que revelaba al todavía apegado discípulo de Heidegger. La elección de las citas permite aún hoy reconocer qué era lo que me perturbaba entonces de aquel texto de Heidegger. Eran sobre todo cuatro cosas: la fatal conexión del llamamiento heroico a la «violencia creadora» con un culto del sacrificio: el «sí más profundo y amplio a la aniquilación». Acto seguido me irritaban los prejuicios platónicos del mandarín alemán, que devaluaba la «inteligencia» frente al «espíritu», el análisis frente al pensar auténtico y que quería reservar la verdad esotérica «a los pocos». Me molestaban también los afectos anticristianos y antioccidentales que se dirigían contra el universalismo igualitarista de la Ilustración. Pero para mí el verdadero escándalo lo provocaba la negación de la responsabilidad político-moral del filósofo nacionalsocialista por las consecuencias de una criminalidad de masas sobre la que por entonces, ocho años después del final de la guerra, apenas aún nadie hablaba. En la controversia seguida se perdió completamente de vista la interpretación con la que Heidegger estilizaba el fascismo como un «destino del Ser» eximente en lo personal. Como es conocido, él despachó su grave error político como mero reflejo de un «desvarío» no imputable personalmente.

[4] En los años siguientes identifiqué claramente el afecto que unía a espíritus como Heidegger, Carl Schmitt, Ernst Jünger o Arnold Gehlen. En todos ellos se asociaba el desprecio por las masas y por lo

* Albert Leo Schlageter (1894-1923), oficial alemán condenado a muerte por un tribunal de guerra francés por su participación en los disturbios nacionalistas provocados durante la ocupación aliada de la región del Ruhr. Fue convertido en una figura de culto por la propaganda nazi. Heidegger le dedicó un discurso de homenaje en mayo de 1933. (*N. del t.*)

mediocre con la celebración del individuo arrogante, de lo escogido y de lo extraordinario, por un lado, y con el rechazo de las habladurías, la esfera pública y de lo inauténtico, por otro. El silencio era ponderado frente al diálogo; la regularidad del mandato y la obediencia, frente a la igualdad y la autodeterminación. De este modo se definía el pensamiento neoconservador mediante la oposición rotunda de aquel impulso democrático básico que nos estimulaba desde 1945. Para mí este «síndrome de Weimar» se convirtió en un punto de referencia negativo cuando, tras finalizar mis estudios, me puse a elaborar en términos teóricos mi decepción sobre el viscoso proceso, una y otra vez amenazado, de democratización en la Alemania de postguerra. Mi temor ante una recaída política permaneció hasta los años ochenta como un acicate para el trabajo científico: un trabajo que había comenzado a finales de los años cincuenta con *Strukturwandel der Öffentlichkeit*.*

Como asistente de Theodor W. Adorno me convertí en colaborador del Instituto de Investigación Social de Fráncfort. La teoría crítica de la sociedad me ofrecía una perspectiva desde la que podía insertar los inicios de la democracia estadounidense, francesa e inglesa, así como las oleadas una y otra vez fracasadas de democracia en Alemania, dentro del contexto mucho más abarcador de la modernización social. Por entonces, a finales de los años cincuenta, la cultura política no se encontraba asentada de ninguna manera entre nosotros. En modo alguno estaba resuelto que los principios de un orden democrático impuesto de cierta manera desde fuera hubiesen arraigado en las cabezas y en los corazones de los ciudadanos. Y obviamente no se podía realizar tal cambio de mentalidad de manera aislada. Tampoco podía ser llevado a cabo simplemente por medios administrativos. Sólo una formación de la opinión vital y pública, discursiva dentro de las posibilidades, podría llevar adelante este proceso.

Debido a ello, mi atención teórica se dirigió hacia la esfera pública política. El fenómeno general del «espacio público», que surge ya en las sencillas interacciones, me había interesado siempre por la fuerza secreta que posee la intersubjetividad para congregar cosas diferentes, sin asimilarlas unas a las otras. En los espacios públicos pueden leerse las estructuras de la integración social. En la constitución del espacio público se revelan con rapidez los trazos anómicos de las ruinas o las grietas de la comunitarización represiva. Bajo las

* Monografía habermasiana vertida al castellano con el siguiente título: *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1982. (*N. del t.*)

condiciones de las sociedades modernas gana en especial el espacio público político de las comunidades democráticas una significación sintomática para la integración de la sociedad. En términos normativos, las sociedades complejas sólo pueden mantenerse unidas sobre la base de la solidaridad abstracta y mediada jurídicamente entre ciudadanos. Entre ciudadanos que ya no pueden conocerse personalmente únicamente cabe generar y reproducir una comunidad mediante el quebradizo proceso público de formación de la opinión y de la voluntad. El estado de una democracia se deja auscultar en el latido de su esfera pública política.

Los profesores ciertamente no son sólo científicos, que se ocupan desde una perspectiva del observador de la cuestión de la esfera pública política. Son también ciudadanos. Y ocasionalmente participan en la vida política de su país como intelectuales. Yo mismo en los años cincuenta tomé parte en la protesta pacifista de la «marcha de Pascua» y en los años sesenta tuve que tomar posición públicamente sobre la protesta estudiantil. En los años ochenta y noventa he intervenido en debates sobre la reelaboración del pasado nacionalsocialista, la desobediencia civil, la forma de llevar a cabo la reunificación, la primera guerra de Irak, la reforma del derecho de asilo, etc. Durante la última década me he expresado principalmente sobre cuestiones relativas a la unidad europea y a la bioética. Desde la invasión de Irak, contraria al derecho internacional, me he ocupado de la constelación postnacional en atención al futuro del proyecto kantiano de un orden cosmopolita. Menciono estas actividades porque para concluir deseo exponer lo que creo haber aprendido sobre el papel del intelectual de los propios errores y de los errores cometidos por otros.

El intelectual sin ser preguntado, esto es, sin que tenga que recibir encargo por parte alguna, debe hacer un uso público del saber profesional del que dispone, por ejemplo, como filósofo o como escritor, como científico social o como físico. Sin ser imparcial, debe expresarse con conciencia de su falibilidad. Debe limitarse a los temas relevantes, aportar informaciones objetivas y en lo posible suministrar buenos argumentos; también debe esforzarse en mejorar el deplorable nivel discursivo de las controversias públicas. En otros aspectos también se le exige al intelectual una empresa arriesgada y difícil. Traiciona su autoridad por ambas partes si no separa cuidadosamente su papel profesional de su papel público. Y está autorizado a utilizar la influencia que adquiere con las palabras no como medio para alcanzar el poder, esto es, no ha de confundir «influencia» con «po-

der». En los puestos oficiales los intelectuales dejan de ser intelectuales.

Que fracasemos la mayoría de las veces en el cumplimiento de estos criterios no resulta nada sorprendente; pero esto no debe conducir a desvalorizar los criterios mismos, pues los intelectuales, que tan a menudo combaten y degüellan a sus pares, no deben permitirse una cosa: ser cínicos.

Capítulo 2

ACCIÓN COMUNICATIVA Y RAZÓN SIN TRASCENDENCIA

Al amigo Tom McCarthy en su sexagésimo aniversario

En el prólogo a su libro *Ideales e ilusiones*, Thomas McCarthy señala las dos direcciones en las que, desde Hegel, se ha movido la crítica al concepto kantiano de razón: «Por un lado están los que, tras la estela de Nietzsche y Heidegger, atacan de raíz las concepciones kantianas de la razón y del sujeto racional. Por otro están aquellos que, tras la estela de Hegel y Marx, las refunden en moldes sociohistóricos».[1] También las «ideas» kantianas siguen conservando, ahora en formas desublimadas por medios pragmáticos, un doble papel. A la vez que se utilizan como pautas para la crítica, se las denuncia como substrato de una apariencia trascendental: ideales e ilusiones. McCarthy reacciona tanto contra la deconstrucción iconoclasta que acaba tirando el niño con el agua del baño, como contra una lectura normativista que deja intacta la ilusión de la razón pura. Incluso después del giro pragmático, McCarthy no pierde de vista las dos funciones de la razón: tanto la función legislativa y posibilitadora de la crítica como la función enmascaradora que desafía la autocrítica: «Si efectuamos un giro pragmático, podemos apreciar ambos aspectos de las ideas práctico-sociales de la razón: su irreemplazable función en la interacción social cooperativa, así como su potencial para un uso erróneo de la misma».[2]

En otra parte, McCarthy habla de los «*análogos* práctico-sociales de las ideas kantianas de razón». Con ello se refiere sobre todo a tres presuposiciones pragmático-formales de la acción comunicativa. La suposición común de un mundo objetivo, la racionalidad que los sujetos que hablan y actúan se suponen mutuamente y la validez in-

1. T. McCarthy, *Ideals and Illusions*, Cambridge (Mass.), 1991, pág. 2 (trad. cast.: *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992).
2. *Ibid.*, pág. 4.

condicionada que pretenden para los enunciados que producen mediante actos de habla. Estas presuposiciones se remiten unas a otras y constituyen diferentes aspectos de una razón desublimada que está encarnada en la práctica comunicativa cotidiana: «Las idealizaciones de responsabilidad racional y objetividad del mundo real figuran ambas en nuestra noción idealizada de verdad, pues la objetividad es la otra cara de la validez intersubjetiva de ciertos tipos de pretenciones de validez».[3] Con ello la tensión trascendental entre lo ideal y lo real, el reino de lo inteligible y el de los fenómenos, penetra en la realidad social de los contextos de acción. Esta transformación de la razón «pura» en una razón «situada» es esgrimida enérgicamente por McCarthy frente al tipo de crítica a la razón que se ejerce en términos abstractos y con pretensiones de liquidación, al estilo de la paradójica tarea de socavamiento y desestabilización emprendida por Foucault y Derrida (y sin olvidar por ello las intuiciones contenidas en la deconstrucción hasta los capilares de los discursos cotidianos).

La tarea de «situar la razón» ha sido entendida, tanto en la tradición del pensamiento historicista que va de Dilthey hasta Heidegger como en la del pensamiento pragmático desde Peirce hasta Dewey (y, en cierta forma, Wittgenstein), como una tarea de destrascendentalización del sujeto cognoscente. El sujeto finito debe encontrarse ya «en el mundo» sin perder totalmente su espontaneidad «creadora de mundo». En este sentido, la discusión entre McCarthy y los seguidores de Heidegger, Dewey y Wittgenstein es más bien una disputa de familia sobre la cuestión relativa a cuál de las dos partes lleva a cabo la destrascendentalización de forma correcta:[4] si las huellas de una razón trascendental se pierden en la arena de la historización y la contextualización, o si una razón encarnada en los contextos históricos conserva la fuerza de una trascendencia «desde dentro». ¿Conserva la cooperación de sujetos capaces de aprender dentro de su respectivo mundo de la vida —articulado en cada caso de modo lingüístico— la fuerza revisora necesaria para un cambio racionalmente motivado de la interpretación del mundo? ¿Está la razón

3. D. C. Hoy y T. McCarthy, *Critical Theory*, Oxford, 1994, págs. 38 y sigs.

4. No es necesario que entre aquí de nuevo en la discusión de familia que mantenemos *dentro* de la discusión de familia: véase T. McCarthy, «Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics», en *Ideals and Illusions*, págs. 181-199; T. McCarthy, «Legitimacy and Diversity», en M. Rosenfeld y A. Arato (comps.), *Habermas on Law and Democracy*, Berkeley, 1998, págs. 115-153; así como mi respuesta en: *ibid*, págs. 391-404.

«arrojada» al acontecer «abridor del mundo» del lenguaje? ¿O continúa siendo, al mismo tiempo, una fuerza «que mueve el mundo»?[5]

En la disputa con los deconstructivistas al menos, el planteamiento mismo de estas preguntas no se pone en cuestión. Pero para los seguidores de Hume, es decir, para una gran parte de la filosofía analítica, la dialéctica entre lenguaje «abridor de mundo» y procesos de aprendizaje intramundanos ni tan sólo tiene un sentido bien determinado. Cuando uno no adopta en absoluto la idea kantiana de una razón «constituidora de mundo» y la concepción de un entendimiento (*Verstand*) que «constituye» los objetos de la experiencia posible, tampoco puede haber ningún motivo para una destrascendentalización de la «conciencia» de los sujetos que conocen y actúan, ni tan sólo para una controversia sobre las consecuencias de una corrección como la mencionada. McCarthy defiende la explicación pragmático-formal del «carácter situado de la razón» contra *objeciones* deconstructivistas. Yo quiero intentar salir al encuentro de la *incomprensión* de la filosofía analítica respecto a la *cuestión* del uso destrascendentalizado de la razón.

De todas formas, no deseo hacer directamente propaganda en favor de una teoría pragmático-formal del significado desarrollando argumentos ya conocidos.[6] La dificultad de comprensión no se encuentra en los detalles, sino en el planteamiento. También la semántica veritativa ha establecido un nexo interno entre el significado y las condiciones de validez de los enunciados y con ello ha abierto el camino a diferentes concepciones de racionalidad lingüística o incluso comunicativa (Davidson, Dummett, Brandom). Pero en las direcciones ya fijadas en su día por Hume y Kant a favor o en contra de una consideración nominalista de las operaciones de la mente humana, circulan todavía hoy en día, por otras vías y en distintas direcciones, ideas estructuralmente parecidas.

Si no me equivoco, la transformación de las «ideas» de la razón pura de Kant en presuposiciones «idealizantes» de la acción comunicativa hace comprensibles todas las dificultades en relación con el papel *fáctico* que juegan los supuestos *contrafácticos*. Éstos adquieren una eficacia operativa para la estructuración de los procesos de entendimiento y para la organización de los plexos de acción: «Este

5. Véase J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Fráncfort del Meno, 1999 (trad. cast.: *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002).

6. Véase J. Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, M. Cooke (comp.), Cambridge (Mass.), 1998.

[movimiento] tiene el efecto de resituar la oposición kantiana entre lo real y lo ideal *dentro* del dominio de la práctica social. La interacción cooperativa se ve estructurada alrededor de ideas de razón que no son ni totalmente constitutivas en el sentido platónico, ni meramente regulativas en el sentido kantiano. Como *suposiciones idealizantes* que no podemos evitar cuando entramos en procesos de entendimiento mutuo, son *realmente efectivas*, ya que organizan la comunicación; y, al mismo tiempo, son *contrafácticas*, en tanto que apuntan más allá del límite de las situaciones presentes. Como resultado, las ideas práctico-sociales de la razón son, al mismo tiempo, "inmanentes" y "trascendentes" respecto a las prácticas constitutivas de las formas de vida».[7]

Según la concepción pragmático-formal, la estructura interna racional de la acción orientada al entendimiento se refleja en las suposiciones que los actores *deben* adoptar cuando entran sin reservas en esta práctica. El carácter necesario de este «deber» tiene que entenderse más bien en el sentido de Wittgenstein que en el de Kant, es decir, no en el sentido trascendental de las condiciones universales, necesarias e inteligibles (y sin orígenes) de la experiencia posible, sino en el sentido gramatical de la «inevitabilidad» que resulta de los nexos conceptuales internos de un sistema de comportamiento guiado por reglas en el que nos hemos socializado y que, en cualquier caso, «para nosotros es irrebasable». Después de la deflación pragmatista del planteamiento kantiano, «análisis trascendental» significa la investigación de condiciones presuntamente universales, pero sólo irrebasables *de ipso*, que deben estar satisfechas para que puedan producirse determinadas prácticas o resultados fundamentales. En este sentido, son «fundamentales» todas aquellas prácticas para las cuales no hay equivalente, funcionales imaginables dentro de nuestras formas de vida socioculturales. Un lenguaje natural puede sustituirse por otro. Pero no hay ningún sustituto imaginable para el lenguaje proposicionalmente diferenciado como tal (el «patrimonio de la especie), que pudiera satisfacer las mismas funciones. Quiero aclarar esta idea fundamental con una retrospectiva genealógica.

En nuestro contexto no me importa tanto la tarea sistemática de explicar el concepto de «razón comunicativa»,[8] sino el contexto de surgimiento de esta concepción. Voy a tratar aquí las ya mencionadas presuposiciones idealizantes que, en actitud realizativa, deben efectuarse en la acción comunicativa: la suposición —común a todos nosotros— de un mundo de objetos que existen independientemente; la suposición recíproca de racionalidad o «responsabilidad»; la incondicionalidad de las pretensiones de validez que, como la verdad o la rectitud moral, van más allá de cualquier contexto particular; y las exigentes presuposiciones de la argumentación que obligan a los participantes a descentrar sus perspectivas interpretativas. Hablo aquí de «presuposiciones», porque éstas son condiciones que deben estar satisfechas para que lo condicionado pueda adoptar uno de los dos valores: sin sistemas de referencia, los actos de referir no pueden ni tener éxito ni fracasar; sin la suposición de racionalidad los participantes en la comunicación no pueden ni entenderse mutuamente ni malentenderse; si los enunciados pudieran, en un contexto, perder la propiedad de «verdaderos» que poseen en otro contexto, la pretensión de verdad no podría ser puesta en cuestión en todos y cada uno de los contextos; y sin una situación comunicativa que asegure la entrada en juego de la coacción sin coacciones del mejor argumento, los argumentos no podrían tener ningún valor en pro o en contra. En qué sentido estas presuposiciones tienen un contenido ideal es algo que nos ocupará en las páginas siguientes.

En cualquier caso se impone un parentesco de estas presuposiciones con los conceptos kantianos. Puede adivinarse un nexo genealógico:

- entre las «ideas cosmológicas» de la unidad del mundo (o la totalidad de las condiciones en el mundo sensible) y la suposición pragmática de un mundo objetivo común [1];
- entre la «idea de la libertad» como un postulado de la razón práctica y la suposición pragmática de la racionalidad de actores responsables [2];
- entre el movimiento totalizante de la razón (que, en tanto que «capacidad de las ideas», trasciende todo lo condicionado y lo incondicionado), y la incondicionalidad de las pretensiones de validez sostenidas en la acción comunicativa [3];
- y finalmente, entre la razón como «capacidad de los princi-

7. Hoy y McCarthy, *Critical Theory*, pág. 38.

8. Véase J. Habermas, «Rationalität der Verständigung. Sprechakt-theoretische Erläuterungen zum Begriff der Kommunikativen Rationalität», en *Wahrheit und Rechtfertigung*, págs. 102-137 (trad. cast.: «Racionalidad del entendimiento. Aclaraciones al concepto de racionalidad comunicativa desde la teoría de los actos de habla», en *Verdad y justificación*, págs. 99-131).

pios» (que adopta el papel de un «tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones») y el discurso racional como el foro último e irrebasable de toda posible jurisdicción [4].

En la primera parte quiero desarrollar estos nexos histórico-conceptuales [1-4]. Naturalmente, las ideas de la razón pura no pueden traducirse directamente desde el lenguaje de la filosofía transcendental al de la pragmática formal. Y ello no se hace solamente estableciendo «analogías». En el curso de su transformación, las oposiciones kantianas (constitutivo *versus* regulativo, trascendental *versus* empírico, inmanente *versus* trascendente, etc.) pierden su nitidez, ya que la destrascendentalización implica una intervención profunda en la arquitectura de los supuestos fundamentales. A la luz de estos nexos genealógicos descubrimos también aquellos puntos cruciales en los que la filosofía analítica repudia la herencia de las ideas kantianas de razón. Y sin embargo, la filosofía analítica acaba llegando, como mostraré en la segunda parte, a una descripciones normativas de la práctica lingüística muy parecidas a las que sostiene una pragmática formal que se apoya mucho más en Kant. Partiendo de la crítica de Frege al psicologismo [5] sigo el curso de la discusión analítica a partir del principio de caridad interpretativa de Davidson [6], la recepción crítica de Wittgenstein por parte de Dummett [7], así como, finalmente, la concepción del entendimiento como un intercambio discursivo de razones propuestas por Brandom [8].

I

[1] Junto a la idea de la unidad del sujeto cognoscente y junto a la concepción de Dios como el origen unitario de las condiciones de todos los objetos del pensamiento, Kant incluye la *idea cosmológica de la unidad del mundo* entre las ideas de la razón teorética. En atención a la función heurística que esta idea tiene para el progreso del conocimiento empírico, Kant habla de un uso «hipotético» de la razón. La concepción anticipada y totalizante del conjunto de objetos de la experiencia posible tiene una función de guía del conocimiento, pero no una función posibilitadora del mismo. Mientras que el conocimiento empírico es la «piedra de toque de la verdad», la idea cosmológica refleja el papel de un principio de completud o de perfección de carácter metodológico; apunta al objetivo de una unidad sistemática de todos los conocimientos del entendimiento. A diferencia de las categorías del entendimiento —categorías constitutivas— y de las formas de la intuición, la «unidad del mundo» es una idea regulativa.

El pensamiento metafísico queda a merced de la ilusión dialéctica de este orden hipostasiado del mundo porque hace un uso constitutivo de esta idea regulativa. El uso objetivante de la razón teorética confunde el esbozo constructivo de un *focus imaginarius* que permita la prosecución de la investigación con la constitución de un objeto accesible a la experiencia. Este uso redundante y excesivo, por «apodíctico», de la razón se corresponde con el uso «trascendente» —que va más allá del ámbito de la experiencia posible— de las categorías del entendimiento. La transgresión del límite conduce a una inadmisible asimilación del concepto de «mundo» —como el conjunto de todos los objetos de la experiencia posible— con el concepto de un objeto en gran formato que representa al mundo como tal. La diferencia alegada por Kant entre el mundo y lo intramundano debe seguir manteniéndose también cuando el sujeto trascendental pierde aquel lugar que ocupaba más allá del tiempo y del espacio y se transforma en los múltiples sujetos capaces de lenguaje y de acción.

La destrascendentalización conduce por un lado a la inserción del sujeto socializado en los contextos de los mundos de la vida y, por otro, al ensamblaje de la cognición con el hablar y el actuar. Junto con la arquitectura teórica cambia también el concepto de «mundo». Explicaré primero qué entiendo por «suposición pragmático-formal del mundo» [a], para llamar luego la atención sobre algunas consecuencias importantes que de ello se derivan, a saber, la sustitución del idealismo trascendental por un tipo de realismo interno [b], la función regulativa del concepto de verdad [c] y la inserción de las referencias al mundo en los contextos de los mundos de la vida [d].

[a] Los sujetos capaces de lenguaje y de acción, situados en cada caso en el horizonte de sus mundos de la vida compartidos, deben poder «referirse» a «algo» en el mundo objetivo si, en el curso de la comunicación, quieren entenderse entre ellos «sobre algo» o quieren, en actitud práctica, arreglárselas «con algo». A fin de poder referirse a algo, ya sea en la comunicación sobre estados de cosas o en el trato práctico con personas y objetos, deben partir —cada uno por sí mismo, pero en concordancia con los demás— de una presuposición pragmática. Todos ellos presuponen «el mundo» como la totalidad de objetos que existen independientemente y que puede ser enjuiciada o tratada. «Enjuiciables» son todos los objetos de los que pueden enun-

ciarse hechos. Pero sólo los objetos identificables espacio-temporalmente pueden ser «tratados» en el sentido de una manipualción finalista.

La «objetividad» del mundo significa que éste nos está «dado» como un mundo «idéntico para todos». Para ello es necesaria la práctica lingüística —sobre todo el uso de términos singulares— que nos obliga a la presuposición pragmática de un mundo objetivo común. El sistema de referencia incorporado a los lenguajes naturales asegura a cualquier hablante la preconcepción formal de los posibles objetos de la referencia (referentes). Sobre esta suposición formal del mundo, la comunicación sobre algo en el mundo se entrecruza con las intervenciones prácticas en el mundo. Para los hablantes y para los sujetos que actúan, el mundo sobre el que pueden entenderse y el mundo sobre el que pueden intervenir es el mismo mundo objetivo. Para asegurar realizativamente los referentes semánticos es importante que los hablantes, en tanto que actores, estén en contacto con los objetos del trato cotidiano y puedan siempre volver a retomar estos contactos.[9]

Esta concepción de la suposición del mundo objetivo descansa, igual que la idea cosmológica de razón de Kant, en aquella diferencia trascendental entre el mundo y lo intramundano que después retorna en Heidegger como la diferencia ontológica entre el «ser» y el «ente». El mundo objetivo supuesto por nosotros no es del mismo tipo que aquello que puede aparecer, de conformidad con esta suposición, como objeto (estado, cosa, suceso) en dicho mundo. Por otra parte, esta concepción no se acomoda ya a las dicotomías conceptuales kantianas. Con la desarticulación destrascendentalizadora de las categorías aprióricas del entendimiento y de las formas de la intuición se desvanece la clásica distinción entre razón (*Vernunft*) y entendimiento (*Verstand*). Evidentemente, la suposición pragmática del mundo no es ninguna idea regulativa, sino una idea «constitutiva» para referirse a todo aquello respecto a lo cual pueden consignarse hechos. Aquí el concepto de mundo sigue siendo, no obstante, tan formal que el sistema de referencias posibles no prejuzga en absoluto ninguna definición conceptual para los objetos. Todos los intentos de reconstruir un *a priori* material del significado para los objetos de posible referencia han fracasado.[10]

9. Sobre la específica teoría de la referencia de Putnam, véase A. Mueller, *Referenz und Fallibilismus*, Berlín/Nueva York, 2001.
10. Sobre la discusión de las decisivas investigaciones de Peter Strawson véase M. Niquet, *Transzendentale Argumente*, Fráncfort del Meno, 1991, caps. 4 y 5.

[b] Desde esta perspectiva, también la distinción entre apariencia y «cosa en sí» pierde su sentido. Experiencias y juicios están retroconectados ahora con la práctica de dominar la realidad. De modo que, mediante la acción dirigida a resolver problemas y controlada por el éxito, están en contacto con una realidad que continuamente nos sorprende, que se resiste a nuestro acceso o que incluso «juega con él». Considerado ontológicamente, el lugar del idealismo trascendental —que concibe la totalidad de los objetos de la experiencia como un mundo «para nosotros» o, más precisamente, como un mundo de apariencias— lo ocupa ahora el realismo interno. Según éste, «real» es todo aquello que puede ser representado en enunciados verdaderos, a pesar de que los hechos son interpretados en un lenguaje que es siempre «nuestro» lenguaje. El mundo mismo no nos impone «su» lenguaje; no habla por sí mismo y cuando «responde» es sólo en sentido figurado.[11] Llamamos «real» a la existencia de los estados de cosas enunciados. Este «ser veritativo» de los hechos no puede ni debe presentarse —como hace el modelo representacionista del conocimiento— como la realidad representada ni puede ser por tanto equiparada a la «existencia» de los objetos.

La constatación de hechos no puede abandonar sin más el sentido operativo que poseen los procesos de aprendizaje, la solución de problemas y las justificaciones, precisamente porque de ellos *resulta* aquella constatación de hechos. Por eso es recomendable diferenciar, como hiciera Charles Sanders Peirce, entre la «realidad» representada y dependiente del lenguaje y la «existencia» —que se experimenta en el trato práctico como algo que se nos resiste— de todo aquello contra lo que, en un mundo de riesgos, «chocamos» y con lo cual debemos «habérnoslas» o «arreglárnoslas» continuamente. La «ductilidad» o la «resistencia» de los objetos sobre los que se habla está ya elaborada en enunciados verdaderos. Por lo que en el «existir» (*Bestehen*) de los estados de cosas se pone de relieve también, de forma indirecta, la «existencia» (*Existenz*) de los pertinaces objetos (o la facticidad de circunstancias sorprendentes). Pero este «mundo» que suponemos como la totalidad de los objetos —no como la totalidad de los hechos— no puede confundirse con la «realidad», que consiste en todo aquello que puede ser presentado en enunciados verdaderos.

11. Sobre el «realismo interno» de Putnam, véase J. Habermas, «Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48 (2000), págs. 547-564.

[c] Ambos conceptos, «mundo» y «realidad», expresan totalidades, pero sólo el concepto de realidad, gracias a su conexión interna con el concepto de verdad, permite emparejarse con las ideas *regulativas* de razón. El concepto de realidad de Peirce (como el conjunto de hechos constatables) es una idea regulativa en el sentido kantiano, pues vincula la constatación de hechos a una orientación por la verdad que, a su vez, tiene una función regulativa. Para Kant, la «verdad» no es ninguna idea y no está tampoco relacionada con las ideas de la razón, porque las condiciones trascendentales de objetividad de la experiencia deben explicar al mismo tiempo la verdad de los juicios de la experiencia: «Para Kant, la pregunta [...] por las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva del conocimiento verdadero».[12] Frente a ello Apel defiende la diferenciación entre, por un lado, el «*a priori* de la experiencia» interpretado pragmatistamente, que determina el sentido de los objetos de la experiencia posible, y, por otro, las condiciones de la justificación argumentativa de los enunciados sobre tales objetos.

Peirce quiso explicar el concepto de «verdad» con la ayuda del concepto epistémico de progreso del conocimiento, un progreso que se orienta hacia la verdad. Define el sentido de la verdad como una anticipación de aquel consenso al que, en condiciones ideales de conocimiento, todos los participantes en el proceso autocorrectivo de investigación deberían llegar.[13] La «comunidad de investigadores» idealmente ilimitada constituye el foro para el «tribunal supremo» de la razón. Contra este tipo de epistemologización del concepto de verdad, que asimila la «verdad» a la «asertabilidad idealmente justificada», pueden aportarse buenas razones.[14] Sin embargo, si los procesos de justificación, incluso en los casos más favorables, ya sólo pueden conducir a una decisión sobre la aceptabilidad racional de los enunciados, pero no sobre la verdad de los mismos, entonces la *orientación* a la verdad —entendida ésta como una propiedad que los enunciados «no pueden perder»— adquiere una función regulativa irrenunciable para los procesos de justificación (que por principio son siempre falibles).[15]

12. K.-O. Apel, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung», en Forum für Philosophie (comps.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Fráncfort del Meno, 1989, pág. 134.

13. Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, vols V/VI, pág. 268: «The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real» [«La opinión que está destinada a ser finalmente aceptada por todos los que investigan es lo que entendemos por verdad; y el objeto representado en esta opinión es el real»] (5.407). Sobre ello, véase K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Fráncfort del Meno, 1975 (trad. cast.: *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Madrid, Visor, 1997).

14. Véase la crítica al concepto discursivo de verdad en A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Fráncfort del Meno, 1986, págs. 51 y sigs. (trad. cast.: *Ética y diálogo*, Barcelona, Anthropos, 1994); C. Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge (Mass.), 1999, págs. 283 y sigs. (versión ampliada del original español *La razón como lenguaje. Una revisión del «giro lingüístico» en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993).

El carácter de crítica de la metafísica que tiene la advertencia de Kant ante un uso apodíctico de la razón o un uso trascendente del entendimiento se conserva completamente incluso después de una destrascendentalización que vincula el conocimiento objetivo a la justificación discursiva entendida como «prueba de toque de la verdad». Pero no son la sensibilidad y el entendimiento los que definen los límites que separan el uso trascendental del uso trascendente de nuestra facultad de conocimiento, sino el foro de los discursos racionales en los que las buenas razones deben desarrollar su fuerza de convicción.

[d] En cierta forma, la distinción entre verdad y aceptabilidad racional ocupa el lugar de la diferencia entre «cosa en sí» y «apariencia [sensible]». Kant no pudo salvar esta distancia trascendental ni tan sólo con la idea regulativa de la unidad del mundo, ya que tampoco la heurística de la completitud o perfeccionamiento de todos los conocimientos condicionados conduce al entendimiento *fuera* o *más allá* del reino de los fenómenos. Incluso después de la destrascendentalización del sujeto cognoscente continúa habiendo un vacío entre aquello que es verdadero y aquello que, para nosotros, vale como justificado o como racionalmente aceptable. Este vacío, aunque no puede salvarse de forma definitiva dentro de los discursos, sí que puede cerrarse pragmáticamente mediante el tránsito racionalmente motivado desde el discurso a la acción. Dado que los discursos *permanecen* enraizados en el mundo de la vida, existe un nexo interno entre los dos papeles que la idea de «orientación a la verdad» juega en un sitio y en otro (es decir, en las certezas de acción [operativas en el mundo de la vida] y en las pretensiones hipotéticas de validez [que se hacen valer en los discursos]).[16]

15. Véase J. Habermas, «Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende», en *Wahrheit und Rechtfertigung*, págs. 230-270 (trad. cast.: «Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty», en *Verdad y justificación*, págs. 223-259).

16. Véase J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, págs. 48 y sigs., 261 y sigs., 291 y sigs.

Efectivamente, la función regulativa de la orientación a la verdad, apoyada en la suposición del mundo objetivo, dirige los procesos fácticos de justificación hacia una meta que, en cierta medida, convierte en movil el tribunal supremo de la razón. En el proceso de destrascendentalización, las ideas teoréticas de la razón salen, por decirlo así, fuera del mundo estático de lo inteligible y desarrollan su dinámica *en el interior* del mundo de la vida. Del mundo inteligible tenemos, dice Kant, una «idea», pero no un «conocimiento». Pero una vez que la idea cosmológica ha sido transformada en la suposición de un mundo objetivo común, la orientación por pretensiones de validez incondicionada libera los recursos de lo que llamábamos «mundo inteligible» para dedicarlos a la adquisición de conocimientos empíricos. El abandono de los supuestos de fondo lógico-trascendentales convierte las ideas de la razón en idealizaciones que los sujetos capaces de lenguaje y de acción efectúan. Lo «ideal», elevado y petrificado en un «reino» del más allá, se fluidifica en las operaciones de este mundo, sale del estado trascendente y se resitúa en una «trascendencia desde dentro». Y esto es así porque en la disputa discursiva sobre la interpretación correcta de aquello que nos sale al encuentro en el mundo, los contextos de los mundos de la vida enfrentados deben superarse «desde dentro».

Los sujetos capaces de lenguaje y de acción sólo pueden dirigirse *hacia* lo intramundano *desde* el horizonte de su respectivo mundo de la vida. No hay ninguna referencia al mundo que esté absolutamente libre de contexto. Heidegger y Wittgenstein mostraron ya, cada uno a su manera, que la kantiana conciencia trascendental de los objetos se nutre de falsas abstracciones.[17] Los contextos del mundo de la vida y las prácticas lingüísticas en las que los sujetos socializados se hallan «ya siempre», abren el mundo desde la perspectiva de tradiciones y costumbres constituidoras de sentido. Los miembros de una determinada comunidad de lenguaje experimentan todo lo que les sale al encuentro en el mundo a la luz de una precomprensión «gramatical» adquirida por socialización, no como objetos neutrales. La mediación lingüística de la referencia al mundo explica la retroconexión de la objetividad del mundo —objetividad que en la acción y en el habla se presupone— con la intersubjetividad del entendimiento entre participantes en la comunicación. Cualquier hecho que yo *enuncio* de un objeto, debe ser *afirmado* y, en su caso, *justificado* frente a otros que pueden contradecirme. La específica necesidad de interpretación surge de la circunstancia de que ni siquiera en un uso descriptivo del lenguaje podemos prescindir de su carácter «abridor de mundo».

17. Sobre la «hermenéutica de "ser en el mundo" interpretado siempre ya en términos lingüísticos», véase K.-O. Apel, «Wittgenstein und Heidegger», en B. McGuinness y otros (comps.), *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Fráncfort del Meno, 1991, págs. 27-68.

Estos problemas de traducción arrojan alguna luz sobre la densidad de los contextos del mundo de la vida, pero no ofrecen ninguna razón para sostener un teorema de la inconmensurabilidad.[18] Los participantes en la comunicación pueden entenderse por encima de las fronteras de mundos de la vida divergentes, ya que con la mirada puesta en un mundo objetivo común se orientan por la pretensión de verdad de sus enunciados, es decir, por su validez incondicionada. Volveré más tarde a esta idea de la orientación por la verdad.

[2] La idea cosmológica de la unidad del mundo se bifurca, por un lado, en la suposición pagmática de un mundo objetivo como la totalidad de objetos y, por otro, en la orientación a una realidad concebida como la totalidad de hechos. En las relaciones interpersonales entre sujetos capaces de lenguaje y de acción, que «se toman la palabra» y «se piden explicaciones» mutuamente, topamos con otro tipo de idealizaciones. En el trato cooperativo con los otros, los sujetos deben suponerse recíprocamente racionalidad, al menos hasta que no se demuestre lo contrario. Bajo circunstancias especiales puede *resultar* que la suposición sea infundada. Puede *mostrarse* que, contra toda expectativa, el otro no pueda responder de sus acciones y expresiones y que nosotros tampoco veamos cómo podría justificar su comportamiento. En el contexto de la acción orientada al entendimiento, este tipo de desengaño se produce sólo sobre el trasfondo de una suposición de racionalidad que necesariamente debemos efectuar en cuanto entablamos una acción comunicativa. Esta suposición afirma que un sujeto que actúa intencionalmente está en situación, bajo las circunstancias apropiadas, de dar una razón más o menos plausible *por la cual* se ha comportado o se ha expresado (o ha dejado de hacerlo) de esta forma y no de otra. Las expresiones incomprensibles y extrañas, extravagantes o enigmáticas provocan una demanda de explicaciones, ya que contradicen implícitamente una suposición que es inevitable en la acción comunicativa y, por ello, desencadenan reacciones por sorpresa.

18. Véase R. F. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Filadelfia, 1983.

Quien no puede responder ante los otros de sus acciones y expresiones despierta la sospecha de no haber actuado «responsablemente». También el juez, ante la sospecha de un delito, comprueba la imputabilidad del acusado. Después examina si concurren motivos exculpatorios. Para un enjuiciamiento en equidad de un hecho debemos saber si el autor era responsable y si el hecho debe imputarse más bien a las circunstancias o al agente mismo. Las causas de exculpación confirman la suposición de racionalidad que efectuamos no sólo en el proceso judicial, sino también en la vida cotidiana frente a otros actores. El ejemplo del discurso jurídico es apropiado, por lo demás, para emprender una comparación de la suposición pragmática de responsabilidad con la idea kantiana de libertad.

Hasta ahora hemos considerado la razón «en su uso teorético» como «la facultad de juzgar de acuerdo con principios». La razón deviene «práctica» en la medida en que determina el querer y el actuar según principios. Sobre la base de la ley moral expresada en el imperativo categórico, la idea de la libertad adquiere una «causalidad propia», a saber, la fuerza motivadora de las mejores razones. A diferencia de las ideas teoréticas de la razón que simplemente regulan el uso del entendimiento, la libertad, en tanto que «exigencia irrecusable de la razón práctica», es constitutiva para la acción. Cierto que siempre podemos considerar también las acciones bajo el punto de vista de las categorías del comportamiento observable, como procesos determinados por las leyes de la naturaleza. Pero, con una intención práctica, debemos relacionar las acciones con aquellas razones a partir de las cuales un sujeto racional podría haberlas emprendido. La «intención práctica» significa un cambio de perspectiva hacia el tipo de enjuiciamiento normativo que aceptamos, con nuestra suposición de racionalidad, también en la acción comunicativa.

Es cierto que las razones que son relevantes para la «libertad» (en sentido kantiano) constituyen sólo una porción del espectro de razones en las que se acredita la responsabilidad de los sujetos que actúan comunicativamente. Kant define la libertad en general como la facultad de un actor de vincular su voluntad a máximas, es decir, de orientar su acción según unas reglas de cuyo concepto dispone. Así, mientras el «libre arbitrio» [*Willkürfreiheit*] nos pone en condiciones de adoptar cada uno, según su propia inclinación y objetivos subjetivamente elegidos, las reglas de la prudencia o del buen tino, la «voluntad libre» [*freie Wille*] sigue leyes universalmente válidas que ella misma, bajo el punto de vista moral, se ha dado por convicción. El libre arbitrio antecede a la voluntad libre; pero en relación con el establecimiento de los objetivos, aquél queda subordinado a ésta. Kant se limita a razones práctico-técnicas y práctico-morales. La acción comunicativa pone en juego un espectro más amplio de razones: razones epistémicas para la verdad de los enunciados, puntos de vista éticos para la autenticidad de una decisión vital, indicadores para la sinceridad de las confesiones, experiencias estéticas, explicaciones narrativas, estándares culturales de valor, pretensiones jurídicas, convenciones, etc. La responsabilidad no se mide solamente por los criterios de moralidad y racionalidad teleológica. No es ni siquiera sólo cosa de la razón práctica, sino que consiste *de modo general* en la capacidad de un actor de orientar su acción por pretensiones de validez.[19]

Entre las ideas de la razón práctica, la libertad es la única de la que Kant piensa que podemos *intuir a priori* la posibilidad de su realización. Por eso esta idea adquiere fuerza «legisladora» para todo ser racional. Y se explica a través del ideal de un «reino de los fines» al que todos los seres racionales se vinculan bajo leyes comunes, de tal forma que nunca se tratan unos a otros simplemente como medios, sino como fines. En este reino cada ciudadano «aunque es legislador universal, queda él mismo sometido a estas leyes». De este modelo de autolegislación nosotros poseemos una intuición *a priori*, que indica dos cosas: por un lado, tiene el sentido categórico de una obligación (a saber, la de hacer realidad el reino de los fines a través de las propias acciones y omisiones) y, por otro, tiene el sentido trascendental de una certeza (que este reino *puede* ser fomentado a través de nuestras acciones y omisiones morales). Podemos saber *a priori* que *es posible* una realización de esta idea práctica.

Bajo el primer aspecto, la comparación de la idea de la libertad con la suposición de racionalidad en la acción comunicativa no da para mucho. La racionalidad no es ninguna obligación. Incluso con relación al comportamiento moral o legal, la suposición de racionalidad no tiene el sentido de que el otro se sienta obligado a seguir la norma; se le imputa sólo un saber respecto a lo que significa actuar autónomamente. Más fructífero resulta el otro aspecto, según el cual la idea de la libertad nos ofrece la certeza de que la acción autónoma (y la realización del reino de los fines) *es posible* (y no sólo se nos exige contrafácticamente). Siguiendo a Kant, los seres racionales se entienden como actores que actúan por buenas razones. Con respecto a la acción moral poseen un saber *a priori* de la posibilidad de realizar

19. Véase J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Fráncfort del Meno, 1992, pág. 19 (trad. cast.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998).

la idea de libertad. También en la acción comunicativa partimos tácitamente del hecho de que todos los participantes *son* actores responsables. Forma parte de la autocomprensión de los sujetos que actúan comunicativamente que tomen posiciones racionalmente motivadas respecto a las pretensiones de validez; los actores presuponen mutuamente que actúan *efectivamente* por razones justificables por medios racionales.

No obstante, no hacen falta observaciones sociológicas o psicológicas del comportamiento para enseñarnos que este «saber» realizativo que sirve de guía al ejecutar la acción es problemático. Ya en la práctica cotidiana somos participantes y observadores al mismo tiempo y comprobamos que muchas expresiones están motivadas por algo muy distinto a las buenas razones. Desde este punto de vista empírico, la facultad de ser responsable puesta en juego por el que actúa comunicativamente sigue siendo, tanto como la idea kantiana de libertad, una suposición contrafáctica. Pero para el *mismo* sujeto que actúa, este conocimiento pierde curiosamente su carácter contradictorio en el proceso de ejecución de la acción. El contraste entre el saber objetivo de un observador y el saber que guía la acción —un saber empleado realizativamente— queda *in actu* sin consecuencias. El estudiante de sociología aprende en el primer semestre que todas las normas, incluso cuando son seguidas mayoritariamente, valen de un modo contrafáctico, ya que para el observador sociológico los casos estadísticamente probables de comportamiento desviado forman parte de toda norma existente.[20] El conocimiento de este hecho no será obstáculo, sin embargo, para que el destinatario de una norma reconocida como válida en la comunidad la perciba como una norma absolutamente vinculante y, como tal, la siga.

Quien actúa moralmente no se atribuye «más o menos» autonomía; y en la acción comunicativa, los participantes no se suponen una vez «un poco más» y otra vez «un poco menos» de racionalidad. Desde la perspectiva de los participantes estos conceptos están codificados binariamente. Tan pronto como actuamos «por respeto a la ley» u «orientados al entendimiento» ya no podemos actuar al mismo tiempo desde el punto de vista objetivante de un observador. Durante la ejecución de la acción desconectamos las autodescripciones empiristas en favor de la autocomprensión racional de los actores. La suposición de racionalidad es, de todas formas, un supuesto *refutable*,

20. Esta idea se encuentra ya en É. Durkheim, *Las reglas del método sociológico* (1895), Madrid, Akal, 1987.

no un saber *a priori*. «Funciona» ciertamente como una presuposición pragmática repetidamente acreditada que es constitutiva en general para la acción comunicativa; pero en casos individuales puede verse defraudada. Esta diferencia en el estatus del saber que guía la acción no se explica solamente por la destrascendentalización del sujeto que actúa, el cual se ha visto trasladado desde el reino de los seres inteligibles al mundo de la vida lingüísticamente articulado de los sujetos socializados. Con el cambio de paradigma se transforma también totalmente la perspectiva de análisis.

Dentro del marco conceptual del mentalismo, Kant concibe la autocomprensión racional de los actores como el saber que la persona tiene de sí misma, y contrapone abstractamente este saber de primera persona al saber de tercera persona que tiene un observador. Entre ambos existe un desnivel trascendental, de forma que la autocomprensión del sujeto inteligible no puede ser corregida, por principio, a través del saber sobre el mundo. Por el contrario, los sujetos que actúan comunicativamente, en su posición de hablante y destinatario, se encuentra —en los papeles de primera y *segunda* persona— literalmente a la misma altura. En tanto que se entienden sobre algo en el mundo objetivo y adoptan la misma referencia al mundo contraen una relación interpersonal. En esta actitud realizativa *respecto al otro* y sobre el trasfondo de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido hacen experiencias comunicativas *juntos*. Entienden lo que el otro dice o piensa. Aprenden de las informaciones y de las objeciones del oponente y extraen sus propias conclusiones de la ironía o del silencio, de las expresiones paradójicas, de las alusiones, etc. Lo incomprensible de una conducta opaca o la interrupción de la comunicación es una experiencia comunicativa de tipo reflexivo. En estos niveles, una suposición de racionalidad, si bien no puede ser desmentida como tal, sí que puede ser refutada de forma indirecta.

Este tipo de refutabilidad parece que no vale para las idealizaciones en el ámbito de la cognición, a pesar de que tengan la misma forma que una suposición pragmática. La suposición de un mundo objetivo común proyecta un sistema de posibles referencias al mundo y con ello posibilita las intervenciones en el mundo y las interpretaciones de algo en el mundo. La suposición de un mundo objetivo común es «trascendentalmente» necesaria en el sentido de que no puede ser corregida a través de unas experiencias que, sin tal suposición, no podrían darse. Los contenidos de las descripciones sufren, por supuesto, revisiones fundamentadas; pero no es así con la suposición del mundo objetivo, es decir, con esa proyección formal de una tota-

lidad de objetos identificables en general (en cualquier caso, esta proyección no será revisable mientras nuestras formas de vida se hallen marcadas mediante los lenguajes naturales por la conocida estructura proposicional). En todo caso, *a posteriori* aprendemos que la proyección no ha sido lo suficientemente formal. Pero las suposiciones «inevitables» son «constitutivas» para las *prácticas* en un sentido diferente a como lo son para los *ámbitos objetuales*.

Para el comportamiento guiado por reglas, las reglas constitutivas abren continuamente la alternativa entre seguimiento de la regla y vulneración de la regla. Además, por principio existe siempre la alternativa entre tener capacidad para hacer algo o no tenerla. Quien no domina la regla de un juego y, por tanto, nunca puede cometer un error, no es un jugador. Esto se muestra *en el curso* de la práctica. De la misma forma, sólo durante la acción comunicativa se hace patente quién defrauda la suposición pragmática de responsabilidad, quién no «juega» en absoluto. Mientras que la suposición de un mundo objetivo común no se somete a control a través del tipo de experiencias que ella misma posibilita, la necesaria suposición de racionalidad que se efectúa en la acción comunicativa sólo vale *hasta nuevo aviso*. Está expuesta al desmentido que pueda derivarse de las experiencias que realizan los participantes en esta práctica.

[3] Hasta aquí hemos investigado el uso destrascendentalizado de la razón a partir de la suposición de un mundo objetivo común y de la suposición mutua de racionalidad que los actores deben efectuar cuando entablan una acción comunicativa. Hemos hecho también alusión a otro sentido de «idealización» al mencionar la función regulativa de aquella orientación por la verdad que complementa la referencia al mundo. El nexo genealógico con las «ideas» de Kant sugiere la expresión «idealización». La práctica de la acción orientada al entendimiento obliga a sus participantes a emprender determinadas anticipaciones, y abstracciones, y a superar determinados límites. Pero ¿qué tienen realmente en común las tres idealizaciones mencionadas cuando se las investiga en la práctica?

La referencia al mundo que efectúa un lenguaje proposicionalmente diferenciado que satisface las funciones expositivas obliga a los sujetos capaces de lenguaje y de acción a proyectar un sistema común de referentes que existen independientemente, sobre los cuales se forman creencias y en los cuales pueden influir intencionalmente. La suposición pragmático-formal del mundo esboza o proyecta unos «sustitutos» para los objetos a los que pueden referirse los sujetos que

hablan y actúan. Sin embargo, la gramática no puede «imponer sus leyes» a la propia naturaleza. Una «proyección trascendental» en sentido débil depende de que la naturaleza «le sea favorable». En la dimensión vertical de la referencia al mundo, la idealización consiste en la anticipación de la totalidad de las posibles referencias. En la dimensión horizontal de las relaciones que los sujetos entablan *entre ellos* la suposición de racionalidad que mutuamente efectúan indica aquello que *en principio* esperan uno del otro. Si el entendimiento y la coordinadora comunicativa de la acción tienen que ser posibles, los actores deben ser capaces de tomar postura frente a las pretensiones de validez criticables y de orientarse en su propia acción por pretensiones de validez.

Aquí la idealización consiste en una abstracción provisional de las divergencias, las diferencias individuales y los contextos limitadores. Sólo cuando estas divergencias superan el ancho de banda tolerado se producen interferencias en la comunicación que, en casos extremos, pueden provocar la interrupción de la misma. Frente al modo de comprensión kantiano, aquí se hace valer un sentido platónico de idealización. Mientras no se alcanza el límite en el que la discrepancia entre el ideal y su incompleta realización resulta demasiado profunda, los participantes, en la medida en que mantienen una actitud realizativa, se hallarán inmunizados ante los defectos e imperfecciones empíricamente observables. En esta dimensión lo decisivo no es la anticipación totalizante respecto a todos los participantes. Lo importante es la neutralización (que se emprende *in actu*) de las pequeñas divergencias con relación al criterio ideal; un criterio respecto al cual también se orienta de hecho la misma acción objetivamente divergente.

Es sólo con la «orientación por la verdad» —que opera en el examen crítico de las pretensiones de validez incondicionales— cuando entra en juego una idealización que parece exagerada, ya que dilata el sentido kantiano y el sentido platónico de «idealización» hasta convertirlos en una conexión a todas luces híbrida. Dado que nuestro contacto con el mundo está mediado lingüísticamente, el mundo se sustrae tanto a un acceso directo de los sentidos como a una constitución inmediata a través de las formas de la intuición y los conceptos del entendimiento. La objetividad del mundo, esta objetividad que suponemos en el habla y en la acción, está tan fuertemente imbricada con la intersubjetividad del entendimiento sobre algo en el mundo que no podemos burlar ni ir más allá de este nexo, es decir, no podemos escapar del horizonte de nuestro mundo de la vida intersubjeti

vamente compartido, un horizonte que se nos abre a través del lenguaje. Esto no excluye, sin embargo, una comunicación que pueda superar los límites de los mundos de la vida particulares. Podemos superar reflexivamente nuestras diferentes situaciones hermenéuticas de partida y llegar a concepciones intersubjetivamente compartidas sobre la materia discutida. Es lo que Gadamer describe como «fusión de horizontes».[21]

La suposición de un mundo común de objetos que existen independientemente y de los que podemos enunciar hechos se complementa mediante la idea de la verdad como una propiedad que los enunciados «no pueden perder». Pero si los enunciados falibles no pueden ser confrontados de modo inmediato con el mundo y sólo pueden ser fundamentados o refutados a través de otros enunciados, y si no hay base alguna para enunciados autoconfirmatorios y absolutamente evidentes, las pretensiones de verdad sólo pueden examinarse discursivamente. De este modo, la relación binaria de la validez de los enunciados se amplía a la relación ternaria de la vigencia que los enunciados válidos tiene «para nosotros». La verdad de estos enunciados debe ser reconocible por un público. Pero entonces, las pretensiones de verdad —en tanto que pretensiones de validez *incondicionada*— desarrollan, bajo las *condiciones* epistémicas de su posible justificación, una fuerza explosiva *dentro* de las relaciones de entendimiento en cada caso existentes. El reflejo epistémico de la incondicionalidad es la revalorización ideal del público crítico en una instancia «última». Para ello Peirce utiliza la imagen de la comunidad de investigadores ilimitada en el tiempo histórico y en el espacio social; una comunidad que impulsa permanentemente el proceso inclusivo de investigación hasta el valor límite de la «opción final».

Esta imagen es engañosa en dos sentidos. Por una parte sugiere que la verdad puede ser concebida como aseverabilidad justificada, siendo ésta, a su vez, medible en función de un consenso obtenido bajo condiciones ideales. Pero un enunciado encuentra el asentimiento de todos los sujetos racionales porque es verdadero; no es verdadero porque pueda constituir el contenido de un consenso idealmente

21. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, 1960 (trad. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1988). No obstante, la perspectiva de la apropiación de los clásicos induce a Gadamer a una estetización de la problemática de la verdad; sobre ello, véase J. Habermas, «Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?», en *«Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache». Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Fráncfort del Meno, 2001, págs. 89-99.

alcanzado. Por otra parte, esa imagen centra su atención no en el *proceso* de justificación en el curso del cual los enunciados verdaderos podrían resistir todas las objeciones, sino en el *estado final* de un acuerdo a prueba de revisión. Lo cual entra en contradicción con una autocomprensión falibilista que se expresa en el «uso cautelar» del predicado «verdadero». En tanto que mentes finitas, no podemos prever los cambios de las condiciones epistémicas y por tanto tampoco podemos excluir que incluso un enunciado idealmente justificado acabe un día mostrándose como falso.[22] Al margen de estas objeciones contra una versión epistémica del concepto de verdad, la idea de un proceso de argumentación máximamente inclusivo y abierto en todo momento a su prosecución conserva, incluso después de abandonar el fundacionalismo, un papel importante para la explicación, si no de la «verdad», sí al menos de la «aceptabilidad racional». Pues nosotros, seres falibles situados en el mundo de la vida, no tenemos posibilidad de *cerciorarnos* de la verdad por otras vías que no sean las del discurso racioanl —y al mismo tiempo abierto al futuro.

Por mucho que la imagen de una comunidad idealmente ampliada de comunicación (Apel) que, bajo condiciones epistémicas ideales (Putnam), llega a un acuerdo fundamentado ante un auditorio ideal (Perelman) o en una situación ideal de habla (Habermas) conduzca al error, no por ello podemos prescindir de parecidas idealizaciones. Pues la herida que abre en la práctica cotidiana una pretensión de verdad que se ha vuelto problemática debe curarse a través de los discursos; unos discursos que no pueden nunca terminarse de una vez por todas ni mediante evidencias «concluyentes» ni a través de argumentos «definitivos». Cierto que las pretensiones de verdad no pueden *hacerse efectivas* en los discursos; pero sólo a través de argumentos nos dejamos *convencer* de la verdad de enunciados problemáticos. Lo convincente es aquello que podemos aceptar racionalmente. La aceptabilidad racional depende de un procedimiento que no protege «nuestros» argumentos frente a nadie y frente a nada. El proceso de argumentación como tal debe permanecer abierto a todas las objeciones relevantes y a todas las correcciones y mejoras de las circunstancias epistémicas. Este tipo de práctica argumentativa máximamente inclusiva e ininterrumpida es tributaria de la idea de una progresiva superación de los límites de las actuales formas de entendimiento, tanto en lo que se refiere a los espacios sociales, los tiempos históricos y las competencias materiales. De esta forma se am-

22. Véase la crítica de Wellmer en *Ethik und Dialog*, págs. 69 y sigs.

plía el potencial de refutación en el que se acreditan las pretensiones de validez racionalmente aceptadas.

Con la comprensión intuitiva del sentido de la argumentación en general, proponentes y oponentes se obligan mutuamente a descentrar sus respectivas perspectivas interpretativas. De esta forma la anticipación idealizante de la totalidad —esa anticipación kantiana— se traslada del mundo *objetivo* al mundo *social*. En la actitud realizativa del participante en la argumentación, esta «totalización» se conecta con una «neutralización»; los participantes hacen abstracción del vacío evidente que existe entre, por un lado, la imagen ideal de completa inclusión social y material de una «conversación infinita» y, por otro, los discursos finitos, limitados local y temporalmente, que efectivamente llevamos a cabo. Los participantes en la argumentación se orientan por la verdad; y por ello, en el plano del cercioramiento discursivo sobre la verdad, el concepto de una verdad absolutamente válida se refleja en las idealizaciones que realizativamente se efectúan y que otorgan a esta práctica comunicativa su exigente carácter. Antes de poder entrar en detalle en estas presuposiciones pragmáticas de los discursos racionales, debo al menos describir brevemente el espectro de pretensiones de validez, que abarca más que la «verdad». Ya bajo las premisas del concepto kantiano de razón práctica pretendemos validez incondicional no sólo para los enunciados asertóricos verdaderos, sino también para los enunciados morales (y, con reservas, jurídicos) correctos.

[4] Hasta ahora, cuando hablábamos de que los sujetos que actúan comunicativamente se entienden sobre algo en «el» mundo, pensábamos en la referencia a un mundo objetivo común. Las pretensiones de verdad sostenidas para las oraciones asertóricas servían de paradigma para las pretensiones de validez en general. Mediante actos de habla regulativos como las advertencias, exigencias y consejos, los actores se refieren a acciones respecto a las cuales sus destinatarios se sienten obligados (o, al menos, así lo creen los actores). Como miembros de un grupo social comparten determinadas prácticas y orientaciones de valor, reconocen determinadas normas comunes, están habituados a determinadas convenciones, etc. En el caso del uso regulativo del lenguaje los hablantes se apoyan en un complejo de costumbres, instituciones o reglas reconocido intersubjetivamente o compartido por el hábito; un complejo que ordena las relaciones interpersonales de un colectivo de tal forma que sus miembros saben qué conducta pueden esperar legítimamente de los otros. (Mientras que, por otro lado, con actos de habla comisivos un hablante crea una relación legítima en tanto que acepta una obligación; aquí los participantes parten de la base de que los sujetos que actúan comunicativamente pueden vincular su voluntad a máximas y asumir responsabilidades.)

Naturalmente, en estos juegos de lenguaje normativos los actores también se refieren, mediante los contenidos enunciativos de sus expresiones, a algo en el mundo objetivo, pero lo hacen sólo de paso. Mencionan las circunstancias y las condiciones de éxito de las acciones que exigen, piden, aconsejan, reprochan, disculpan, prometen, etc. Pero directamente se refieren a las acciones y normas como «algo en el mundo social». Es más, no entienden las acciones reguladas por normas como hechos sociales que, por decirlo así, constituyan una porción del mundo objetivo. Desde el punto de vista objetivante de un observador sociológico, «en el mundo», junto a las cosas físicas y los estados mentales, «hay» también ciertamente expectativas normativas, prácticas, costumbres, instituciones y prescripciones de todo tipo. Pero frente a la red de sus interacciones normativamente reguladas, los actores comprometidos adoptan *in actu* otra actitud, a saber, la actitud realizativa de un destinatario que puede «vulnerar» las normas porque las reconoce como vinculantes. Desde el punto de vista de una segunda persona a cuya «buena voluntad» se dirigen las expectativas normativas, utilizan un sistema de referencia que es complementario respecto al mundo objetivo. Éste extrae del contexto omniabarcador de su mundo de la *vida* aquella porción que es relevante para la acción normativamente regulada a fin de tematizarla. De esta forma, los miembros entienden su «mundo social» como la totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas. Igual que el «mundo objetivo», este sistema de referencia es también una suposición necesaria que está gramaticalmente unida al uso regulativo del lenguaje (en lugar del uso constatativo).

El uso expresivo de oraciones de primera persona completa esta arquitectura de «mundos». Dada la autoridad epistémica que un hablante posee sobre la expresión sincera de sus propias «vivencias», delimitamos un «mundo interior» diferente del mundo objetivo y del mundo social. En conexión con el argumento de Wittgenstein del lenguaje privado y con la crítica de Wilfrid Sellars al mentalismo[23] se ha desarrollado una discusión sobre las oraciones de autopercepción y

23. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956), Cambridge (Mass.), 1997.

las oraciones de vivencia que deja claro, por lo demás, que el conjunto de vivencias respecto a las cuales tenemos un acceso privilegiado no puede entenderse, en analogía con el mundo objetivo y el mundo social, como un tercer sistema de referencia. «Todas mis» vivencias son subjetivamente ciertas; no requieren ser identificadas como datos objetivos o como expectativas normativas (ni tampoco pueden serlo). El «mundo» subjetivo se determina más bien de forma negativa como el conjunto de todo aquello que ni aparece en el mundo objetivo ni tiene validez (o encuentra reconocimiento intersubjetivo) en el mundo social. En tanto que complemento de estos dos mundos públicamente accesibles, el mundo subjetivo abarca todas las vivencias que un hablante, cuando quiere revelar algo de sí mismo ante un público, puede convertir —expresándose en el modo de la autopresentación— en el contenido de oraciones de primera persona.

La pretensión de corrección o rectitud de los enunciados normativos se apoya en la validez presunta de una norma subyacente. A diferencia de la validez veritativa de los enunciados descriptivos, el ámbito de validez de una pretensión de corrección varía con el trasfondo legitimador, es decir, varía en general con los límites de un mundo social. Únicamente los imperativos *morales* (y las normas jurídicas que, como por ejemplo los derechos humanos, sólo se fundamentan moralmente) pretenden, como las afirmaciones, validez absoluta, es decir, reconocimiento universal. Ello explica la exigencia de Kant de que los imperativos morales válidos deben ser «universalizables». Las normas morales deben poder encontrar el reconocimiento racionalmente motivado de *todos* los sujetos capaces de lenguaje y de acción por encima de los límites históricos y culturales de cada particular mundo social. La idea de una comunidad completamente ordenada moralmente implica por ello la ampliación contrafáctica del mundo social en el que ahora nos encontramos hasta un mundo completamente inclusivo de relaciones interpersonales bien ordenadas: *todos* los seres humanos devienen hermanos.

No obstante, una hipostatización de esta comunidad «universal» —en el sentido de su no limitación espacio-temporal— constituida por todas las personas capaces de actuar y juzgar moralmente conduciría de nuevo al error. La imagen de un «reino de los fines» autodeterminado sugiere la existencia de una república de seres racionales, si bien se trata sin duda de una construcción que, como señaló Kant, «no está ahí, pero puede hacerse realidad a través de nuestros actos». Debe y puede hacerse efectiva de conformidad con la idea práctica de la libertad. El reino de los fines «existe» en una cierta forma, pero está más bien «planteado» que dado. Esta ambigüedad fue uno de los motivos —y no el menor— que llevó a Kant a separar también las prácticas de los humanos en los mundos de lo inteligible y de los fenómenos. A partir del momento en que uno cree que ya no puede aceptar esta división trascendental, debe hacer valer de otra manera el *sentido constructivo* de la moral.

Podemos imaginarnos los procesos de aprendizaje moral como la ampliación inteligente y el ensamblaje recíproco de mundos sociales que, ante un conflicto dado, todavía no se superponen suficientemente. Las partes en disputa aprenden a *relacionarse* mutuamente en un mundo común construido, de modo que pueden juzgar y resolver de forma consensuada las acciones controvertidas a la luz de estándares valorativos concordantes. Esto ha sido descrito por G. H. Mead como la ampliación de un intercambio reversible de perspectivas de interpretación. Las perspectivas iniciales de los participantes, enraizadas en el mundo de la vida respectivo, van «descentrándose» cada vez con más fuerza —como dice Piaget— a medida que el proceso de interrelación mutua de perspectivas se acerca al valor límite de la inclusión completa. Resulta interesante constatar que la práctica de la argumentación apunta ya *de origen* precisamente en esta dirección. Si atendemos al punto de vista oral bajo el cual sólo obtienen reconocimiento aquellas normas que son igualmente buenas para todos, el discurso racional aparece como el procedimiento más apropiado, ya que se trata de un procedimiento que asegura la inclusión de todos los afectados y la consideración equitativa de todos los intereses en juego.

«Imparcialidad» en el sentido de la justicia converge con «imparcialidad» en el sentido de cerciorarse de las pretensiones de validez cognitivas.[24] Esta convergencia resulta evidente cuando se compara la dirección de los procesos de aprendizaje moral con las condiciones que deben estar satisfechas en general para participar en argumentaciones. Los procesos de aprendizaje moral solventan los conflictos que se desencadenan por el desacuerdo entre oponentes sociales con orientaciones de valor discordantes; y lo hacen mediante la inclusión recíproca del otro u otra. Pero, como se muestra, esta forma comunicativa que es la argumentación está *en todo caso* hecha a la medida de este tipo de ampliación de orientaciones valorativas que lleva al entrecruzamiento de perspectivas. Si la discusión sobre pretensiones de validez controvertidas no quiere perder su sentido cognitivo, los

24. Véase W. Rehg, *Insight and Solidarity*, Berkeley, 1994.

participantes en la argumentación deben aceptar un universalismo igualitario que viene exigido por la misma estructura de la argumentación y que, de entrada, no tiene ningún sentido moral, sino un sentido pragmático-formal.

El carácter cooperativo que tiene en las argumentaciones la pugna por el mejor argumento se explica por la finalidad o la función que son constitutivas de este juego de lenguaje: los participantes quieren convencerse recíprocamente. En la medida en que prosiguen su acción comunicativa cotidiana en el nivel reflexivo de pretensiones de validez tematizadas, los participantes se orientan siempre por el objetivo del entendimiento, ya que un proponente sólo puede ganar el juego si *convence* a su oponente de la legitimidad de su pretension de validez La aceptabilidad racional del enunciado correspondiente se fundamenta en la fuerza de convicción del mejor argumento. Sobre esta cuestión, sobre cuál de los argumentos es más convincente, no decide el discernimiento privado, sino las tomas de posición fundadas en el acuerdo racionalmente motivado de todos aquellos que participan en la práctica pública del intercambio de razones.

Cierto que los estándares según los cuales algo cuenta como un buen o mal argumento pueden ser también controvertidos. Todo puede verse arrastrado por el remolino de las contrarrazones. Por ello la aceptabilidad racional se apoya *en último término* solamente en aquellas razones que, bajo unas determinadas y muy exigentes condiciones de comunicación, consiguen afirmarse contra todas las objeciones. Para que el proceso de argumentación no yerre su sentido, la forma comunicativa de los discursos debe estar hecha de tal manera que, en lo posible, puedan llegar a discutirse y valorarse todas las consideraciones e informaciones relevantes que puedan motivar intrínsecamente a los participantes a tomar posición exclusivamente mediante la fuerza revisora de las razones que han emergido y flotan libremente. Pero si éste es el sentido intuitivo que en general vinculamos con la argumentación, también sabemos que una práctica no puede ser considerada seriamente como una argumentación si no satisface determinadas presuposiciones pragmáticas.[25]

Las cuatro presuposiciones más importantes son: [a] carácter público e inclusión: no puede excluirse a nadie que, en relación con la pretensión de validez controvertida, pueda hacer una aportación relevante; [b] igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación: a todos se les conceden las mismas oportunidades para expresarse sobre la materia; [c] exclusión del engaño y la ilusión: los participantes deben creer lo que dicen; y [d] carencia de coacciones: la comunicación debe estar libre de restricciones, ya que éstas evitan que el mejor argumento pueda salir a la luz y predeterminan el resultado de la discusión. Las presuposiciones [a], [b] y [d] imponen al comportamiento argumentativo las reglas de un universalismo igualitario que tiene como consecuencia, *respecto a las cuestiones práctico-morales*, que se atienda equitativamente a los intereses y orientaciones valorativas de todos y cada uno de los afectados. Y puesto que en los discursos prácticos los participantes son al mismo tiempo los afectados, la presuposición [c] —que *respecto a las cuestiones teórico-empíricas* sólo exige una ponderación sincera y sin prejuicios de todos los argumentos— adquiere aquí el significado añadido de deber ser críticos frente a los propios autoengaños, así como que estén hermenéuticamente abiertos y sean sensibles frente a la comprensión que de sí mismos y del mundo tienen los otros.

Estas presuposiciones de la argumentación contienen evidentemente idealizaciones tan fuertes que se hacen sospechosas de una descripción tendenciosa. ¿Cómo puede ser posible que los participantes en la argumentación partan realizativamente de unas presuposiciones de cuya naturaleza contrafáctica son bien conscientes? Mientras participan en los discursos no olvidan que, por ejemplo, el círculo de los participantes está compuesto de forma altamente selectiva, o que una parte está privilegiada frente a la otra por lo que concierne al margen comunicativo, o que una u otra parte se halla presa de prejuicios respecto a este o aquel tema, o que muchos se comportarán estratégicamente si tienen la oportunidad de hacerlo, o que las tomas de postura afirmativas o negativas a menudo vienen determinadas por otros motivos muy distintos al del mejor discernimiento. Sin duda, un analista que no participara en el discurso podría captar estas desviaciones respecto a una «situación de habla» que se supone aproximadamente «ideal» mucho mejor que los mismos participantes implicados en el discurso. Pero los participantes tampoco están tan enteramente absorbidos por esta implicación como para que ello impida que, incluso en actitud realizativa, sigan teniendo también presente —al menos intuitivamente— mucho sobre lo cual podrían tener, si adoptaran una actitud objetivante, un saber temático.

25. Para lo que sigue, véase J. Habermas, «Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral», en *Die Einbeziehung des Anderen*, Fráncfort del Meno, 1996, págs. 11-64 (trad. cast.: «Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral», en *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, págs. 29-78).

Por otra parte, las referidas presuposiciones inevitables en la argumentación —por mucho que sean contrafácticas— no son en absoluto meras construcciones, sino que son *operativamente eficaces* en el comportamiento de los mismos participantes en la argumentación. Quien participa seriamente en una argumentación parte fácticamente de tales presuposiciones. Esto se ve en las consecuencias que los participantes extraen, en caso necesario, de las inconsistencias que van percibiendo. El proceso de argumentación es un proceso *autocorrectivo*, en el sentido de que las razones necesarias, por ejemplo, para una liberalización —hasta entonces «pendiente»— de las normas de funcionamiento y del régimen de discusión, para la modificación del círculo de participantes —por no ser suficientemente representativo—, para la ampliación de los temas a discutir o para una mejora de las bases de información, son razones que surgen del mismo transcurso de una discusión insatisfactoria. Esto *se aprecia precisamente* en el momento en que deben considerarse nuevos argumentos o deben tomarse en serio voces hasta entonces marginadas. Por otra parte, no *en todos* los casos las inconsistencias percibidas son un motivo para ésta (o parecidas) correcciones. Esto se explica por la circunstancia de que lo que conviene *de forma inmediata* a los participantes en la argumentación es la sustancia de las razones y no el diseño comunicativo para el intercambio de razones. Las propiedades procedimentales del proceso de argumentación fundan la expectativa racional de que las informaciones y las razones decisivas serán puestas «sobre la mesa» y entrarán «en juego». Mientras los participantes en la argumentación partan de la base de que éste es el caso, para ellos no existe ninguna razón para preocuparse por las insuficientes propiedades procedimentales del proceso de comunicación.

Las propiedades formales de la argumentación adquieren relevancia desde el punto de vista de la diferencia entre aseverabilidad y verdad. «En última instancia» carecemos de evidencias concluyentes y de argumentos absolutamente definitivos, de modo que incluso las afirmaciones bien fundadas pueden ser falsas; por ello, la calidad del procedimiento por el que nos cercioramos discursivamente sobre la verdad es lo único que fundamenta la expectativa racional de que en el discurso estén efectivamente disponibles —y que al final «cuenten»— las mejores informaciones y razones de entre todas las accesibles. Las inconsistencias percibidas que despiertan la sospecha de que «aquí no se argumenta en absoluto» sólo aparecen cuando se excluye de forma evidente a participantes *relevantes*, se reprimen contribuciones *relevantes* y se manipulan o condicionan

mediante influencias de otro tipo las tomas de postura afirmativas o negativas.

La eficacia operativa de la anticipación idealizante que tácitamente hacen los participantes con sus presuposiciones de la argumentación se hace visible en la función crítica que tal anticipación ejerce: una pretensión de validez absoluta debe poder justificarse en foros cada vez más amplios, ante públicos cada vez más extensos y competentes y siempre contra nuevas objeciones. Esta dinámica —incorporada en la práctica argumentativa— de un descentramiento continuo y progresivo de las propias perspectivas interpretativas impulsa especialmente los discursos prácticos en los que no se trata ya de cerciorarse sobre las pretensiones de verdad, sino de la construcción razonada y la aplicación de normas morales (y jurídicas).[26]

La validez de tales normas «consiste» en el reconocimiento universal que las normas merecen. Dado que las pretensiones de validez moral carecen de las connotaciones ontológicas que son características de las pretensiones de verdad, en el lugar de la referencia al mundo objetivo aparece aquí la orientación por la ampliación del mundo social, es decir, una orientación por la inclusión continua y progresiva de pretensiones y personas ajenas. La validez de un enunciado moral tiene el sentido epistémico de que sería aceptado bajo condiciones ideales de justificación. Pero si la «corrección o rectitud moral», a diferencia de la «verdad», *agota* su sentido en la aceptabilidad racional, nuestras convicciones morales deben quedar confiadas, finalmente, al potencial crítico de la autosuperación y del descentramiento; un potencial que está incorporado —junto con la «inquietud» que se deriva de aquella *anticipación idealizante*— en la práctica de la argumentación y en la autocomprensión de los que participan en ella.

II

[5] Kant se movió en un paradigma que no atribuía al lenguaje ningún papel constitutivo para la teoría y la práctica. El mentalismo esboza la imagen de un espíritu, una mente (sea más bien constructiva o más bien pasiva) que convierte sus contactos con el mundo —unos contactos mediados por los sentidos— en representaciones de obje-

26. Para lo que sigue, véase J. Habermas «Richtigkeit vs. Wahrheit», en *Wahrheit und Rechtfertigung*, págs. 271-318 (trad. cast.: «Corrección normativa *versus* verdad», en *Verdad y justificación*, págs. 261-303).

tos y en influencias funcionales sobre tales objetos, sin verse esencialmente afectada en estas operaciones por el lenguaje y sus estructuras. En la medida en que el lenguaje no deforma a la mente con sus ídolos —las imágenes y los ideales simplemente heredados—, ésta puede ver a través del medio del lenguaje como a través de un cristal sin mácula. Por ello, una mirada retrospectiva, genealógica, a los orígenes mentalistas del uso destrascendentalizado de la razón todavía no puede hacer frente al lenguaje como ese medio estructurador del espíritu que resitúa la conciencia trascendental en los contextos históricos y sociales del mundo de la vida.

Para Kant, es en el ámbito de la práctica donde la razón llega totalmente a sí misma: es constitutiva solamente para la acción moral. Ello sugiere buscar las huellas de la razón destrascendentalizada en la *acción* comunicativa. La expresión «acción comunicativa» designa aquellas interacciones sociales para las cuales el uso del lenguaje orientado al entendimiento asume un papel de coordinación de la acción.[27] A través de la comunicación lingüística las presuposiciones idealizantes se establecen en la acción orientada al entendimiento. Por ello la teoría del lenguaje, especialmente la semántica (que explica el sentido de las expresiones lingüísticas a partir de las condiciones de comprensión del lenguaje), es el lugar en el que una pragmática formal de orígenes kantianos podría coincidir con investigaciones de corte analítico. De hecho, la tradición analítica toma su punto de partida, en Frege, de un caso elemental de presuposición idealizante que sólo podía ser visible *después* del giro lingüístico. Si las estructuras de la mente están marcadas por la gramática del lenguaje, se plantea entonces la siguiente cuestión: ¿cómo puden las oraciones y las expresiones predicativas mantener, en la multiplicidad de sus contextos de uso, aquella generalidad e identidad de significado de la que disponen originalmente los juicios y los conceptos en la esfera mundial?

Frege propone diferenciar entre el concepto semántico de «pensamiento» y el concepto psicológico de «representación». Para que los pensamientos puedan ser comunicados deben superar *sin sufrir cambios* las fronteras de la conciencia individual, mientras que las representaciones pertenecen siempre, en cada caso, a un único sujeto individualizado en el tiempo y en el espacio. Las oraciones conservan el mismo «contenido de pensamiento» a pesar de que sean expresadas o entendidas como tales oraciones por diferentes sujetos en contextos en cada caso distintos. Esto lleva a Frege a atribuir a los pensamientos y a los contenidos conceptuales un estatus ideal, es decir, un estatus exonerado de restricciones espacio-temporales. Explica la peculiar diferencia de estatus entre los pensamientos y las representaciones mediante las formas gramaticales de su expresión. A diferencia de Husserl, Frege investiga la estructura del juicio o del pensamiento partiendo de la estructura de la oración asertórica —compuesta de palabras—, considerada como la unidad gramatical más pequeña que puede ser verdadera o falsa. En la estructura de proposiciones y en la interrelación de referencia y predicación se muestra que los contenidos de pensamiento se diferencian de los objetos del pensamiento representador.[28]

El pensamiento apunta más allá de los límites de una conciencia individualizada espacio-temporalmente y el contenido ideal de los pensamientos es independiente de la corriente de vivencias del sujeto pensante. Ambas circunstancias son condiciones para que las expresiones lingüísticas puedan mantener el mismo significado para distintas personas en diferentes situaciones. Ya en el nivel elemental del sustrato sígnico, el hablante y el oyente deben poder reconocer el mismo tipo de signos en la multiplicidad de las correspondientes ocurrencias sígnicas. Con esto se corresponde, en el nivel semántico, la suposición de significados invariables. En la práctica, los miembros de una comunidad lingüística deben partir del supuesto de que las expresiones gramaticalmente bien formadas que enuncian tienen un significado *general* y, en la mutiplicidad de contextos de uso, *idéntico* para todos los participantes. Sólo bajo esta presuposición puede resultar que las expresiones sean, en determinados casos, ininteligibles. La suposición, *in actu* inevitable, del significado idéntico con el que se usan las expresiones de un lenguaje común no excluye, naturalmente, ni la división del trabajo lingüístico ni la variación de los significados a lo largo de la historia. Un nuevo saber sobre el mundo induce un cambio en el saber lingüístico y los progresos del conocimiento se depositan en los cambios de significado de los conceptos teóricos fundamentales.[29]

27. Véase J. Habermas, «Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt», en *Nachmetaphysisches Denken*, Fráncfort del Meno, 1988, págs. 63-104 (trad. cast.: «Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida», en *El pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, págs. 67-107).

28. Véase E. Tugendhat, *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Fráncfort del Meno, 1976, págs. 35 y sigs.

29. Véase H. Putnam, «The Meaning of meaning», en *Mind, Language and Reality*,

En el caso de la supuesta generalidad del significado de las expresiones gramaticales (para toda la comunidad lingüística) se trata asimismo de una presuposición idealizante que desde la perspectiva del observador —bajo el microscopio del etnometodólogo— a menudo incluso resulta ser inexacta. Pero como suposición contrafáctica es inevitable para el uso del lenguaje orientado al entendimiento. No obstante, Frege se dejó tentar, en su justificada crítica al psicologismo, por un platonismo del significado que, por lo demás, también Husserl compartía bajo otras premisas. El último Frege pensaba que la arquitectura mentalista de los dos mundos, según la cual el mundo objetivo de los objetos se corresponde con el mundo subjetivo de las representaciones, debía ser completada con un tercer mundo, el mundo ideal de las proposiciones. Con este infeliz movimiento se sitúa en una posición difícil. Cuando los significados de las oraciones se hipostatizan en un «ser en sí» ideal, resulta misterioso cómo tienen que interactuar estas vaporosas entidades del «tercer reino»[30] con las cosas físicas del mundo objetivo, por una parte, y con los sujetos representadores, por otra. La relación de «presentación» mental de entidades se independiza de la mente subjetiva; una mente subjetiva respecto a la cual uno ya no sabe cómo se las arregla para «concebir» y «enjuiciar» proposiciones.

Que «los pensamientos expulsados de la conciencia» (Dummett), en tanto que proposiciones, lleven una existencia ambigua, incluso incomprensible, es un problema que Frege ha dejado a sus sucesores. Otro problema es el reverso de la idea revolucionaria de introducir la «verdad» —en tanto que concepto semántico fundamental— para la explicación del sentido de las expresiones lingüísticas. Para entender una oración deben conocerse las condiciones bajo las cuales es verdadera, es decir, debe saberse, como dirá Wittgenstein más adelante, «qué es el caso cuando es verdadera». Con ello se plantea la tarea de explicar el sentido de la verdad (la «satisfacción» de las condiciones de verdad). La propuesta de Frege de entender el valor de verdad de una oración como su referente es, evidentemente, insatisfactoria. Pues

---

Cambridge, 1975, págs. 215-271 (trad. cast.: «El significado de "significado"», *Teorema*, vol. XIV/3-4, reproducida en L. M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1995, págs. 131-193).

30. G. Frege, «Der Gedanke» (1918-1919), en *Logische Untersuchungen*, Gotinga, 1966, págs. 30-53 (trad. cast.: *Investigaciones lógicas*, Madrid, Tecnos, 1984). Aquí Frege llega a la conclusión (pág. 43) de que «los pensamientos no son ni cosas del mundo exterior ni representaciones. Hay que reconocer un tercer mundo».

de su propio análisis de la estructura del enunciado resulta claro que la verdad no puede ser asimilada a la referencia. De este modo, la tradición de la semántica veritativa se vio gravada desde buen principio con dos difíciles problemas.

Los contenidos proposicionales extraídos de la corriente de las vivencias debían estar incorporados, en tanto que significados, al medio de las expresiones lingüísticas, de tal forma que se disolviera el fantasmagórico reino intermedio de estas proposiciones libremente flotantes. Pero por la vía de una explicación semántico-veritativa del sentido de las oraciones, esto sólo se consigue si el concepto explicativo fundamental que es la «verdad» sale de su oscuridad. Ambas cuestiones —qué hacemos con las proposiciones y cómo debe entenderse el predicado «verdadero»— pueden entenderse como hipotecas de un concepto mentalista de razón que ha permanecido latente. Desde un punto de vista lingüístico, se ofrecen dos reacciones. O bien se liquida, junto con el paradigma mentalista, el concepto mismo de razón, o bien se desvincula este concepto de su marco mentalista y se traslada al concepto de razón comunicativa. Donald Davidson persigue la primera estrategia. Quiere desactivar bajo premisas empiristas la peculiar normatividad del lenguaje que se refleja tanto en la relación con el mundo de los sujetos capaces del lenguaje y de acción, como en sus relaciones interpersonales [6]; Michael Dummett y Robert Brandom van en la dirección contraria y quieren reconstruir paso a paso la normatividad de la práctica del entendimiento [7 y 8].

[6] Davidson objetiva el fenómeno a explicar, a saber, qué significa entender una expresión lingüística. Con una decisión metodológica que tendrá amplias consecuencias, transforma el papel del analista del lenguaje, en tanto que lo desvincula del papel de un lector o de un oyente que intenta entender el texto de un autor o las expresiones de un hablante. En su lugar, sitúa al intérprete en el papel de un teórico que procede empíricamente, que efectúa observaciones del comportamiento de una cultura ajena y que —a diferencia del Wittgenstein etnólogo— busca una explicación nomológica para el incomprensible comportamiento lingüístico de los «nativos». Con ello, el comportamiento lingüístico de los sujetos capaces de lenguaje y de acción se lleva totalmente, por decirlo así, al lado del objeto. La enérgica equiparación de las expresiones simbólicas inteligibles con la categoría de los fenómenos naturales observables se corresponde con la asimilación de la comprensión del sentido con explicaciones para las que se necesita una teoría empírica. Davidson desarrolla una teoría de

este tipo en tanto que utiliza la convención de Tarski como un concepto fundamental *no definido* que sirve para el establecimiento de equivalentes semánticos.

Con este movimiento, Davidson desdramatiza el problema de cómo hay que enfrentar la idea de la verdad y del contenido ideal de las pretensiones de verdad que se hacen valer comunicativamente. Para el otro problema de cómo puede evitarse una reduplicación platónica del significado de las oraciones en proposiciones —un problema que está relacionado con el uso con idéntico significado de las expresiones gramaticales— propone la eliminación del concepto de significado.

Davidson considera que una de las ventajas de su estrategia objetivista radica en que no se ve obligado a hacer uso «de los significados como entidades»: «No se introduce ningún objeto al que los predicados o las oraciones tengan que corresponder».[31] Pero el problema no desaparece sin más, sino que vuelve a aparecer en el plano metodológico cuando nos preguntamos cómo se las arregla el intérprete para hacer corresponder correctamente las pruebas de campo, es decir, el comportamiento lingüístico y las actitudes del hablante, con las respectivas oraciones-T formuladas teóricamente. Para que el intérprete pueda extraer una estructura lógica del flujo de datos observables, antes debe desmenuzar estas secuencias de comportamiento en unidades parecidas a oraciones que puedan hacerse corresponder con los bicondicionales de la teoría de Tarski. Pero incluso en una segmentación lograda, la covarianza que se observa de las expresiones individuales con las circunstancias típicas en las que éstas aparecen no es todavía suficiente para establecer una clara correspondencia.

En general, cuando un hablante competente expresa una oración de percepción sobre la base del conocido *significado léxico* de la expresión utilizada, lo hace sólo en conexión con aquello que, en la situación dada, *cree* percibir, es decir, en conexión con aquello que tiene por verdadero. Ya que las creencias y el significado de las palabras pueden variar con independencia unos de otros, los datos observacionales —es decir, el comportamiento del hablante, así como las circunstancias en las que éste aparece— sólo pueden dar información al intérprete sobre el significado de la expresión a interpretar si el hablante tiene por verdadero aquello que dice. Un observador debe saber si el hablante cree lo que dice para poder averiguar qué significa

31. D. Davidson, *Wahrheit und Interpretation*, Fráncfort del Meno, 1986, pág. 10 (trad. cast.: *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1995).

lo dicho. A fin de desactivar la indeseada interdependencia entre creencia y significado, el intérprete debe atribuir constantemente al hablante observado ese «tener-por-verdadero». Únicamente la *suposición de tener-por-verdadero* hace que la covarianza observada entre expresión y situación de la expresión sea una prueba suficiente para la elección teóricamente informada de la interpretación correcta. Por esta razón, Davidson introduce como principio metodológico el *supuesto refutable* de que los hablantes observados, por regla general, *se comportan racionalmente*. Esto significa que en general creen lo que dicen y que, el curso de sus expresiones, no incurren en contradicciones. Bajo esta suposición, el intérprete puede partir de que el hablante observado, en la mayoría de situaciones, percibe y piensa igual que él, de modo que ambas partes coinciden en un gran número de creencias. Esto no excluye discrepancias en casos aislados, pero el principio exhorta al intérprete a «maximizar el acuerdo».

En este punto conviene retener que el principio de caridad —introducido por razones metodológicas y que mejor podría llamarse principio de «generosidad»— obliga al intérprete, situado en la *perspectiva del observador*, a atribuir al hablante «racionalidad», entendida como una disposición compartamental. Esta atribución no puede confundirse, no obstante, con la suposición de racionalidad que los participantes adoptan *realizativamente*. En un caso el concepto de racionalidad se utiliza descriptivamente, en el otro se usa normativamente. En ambos casos se trata de una presuposición falible: «La recomendación metodológica de interpretar de forma tal que se optimice el acuerdo no debería entenderse como algo basado en una generosa presuposición respecto a la inteligencia humana [...]. Si no encontramos ninguna posibilidad de interpretar las expresiones y las otras conductas de una criatura de modo tal que aparezcan una serie de creencias en su mayor parte libres de contradicciones y, según nuestros propios criterios, verdaderas, no tenemos ninguna razón para considerar a esta criatura como un ser racional que defiende creencias o que, en general, dice algo».[32]

De esta formulación (que vuelve a encontrarse en el argumeto de Davidson contra la distinción entre esquema y contenido conceptual) se infiere ya que el principio metodológico cobra un significado en cierta medida trascendental.[33] La atribución de racionalidad no es so-

32. D. Davidson, «Radikale Interpretation», en *Wahrheit und Interpretation*, pág. 199.
33. Véase B. Fultner, *Radical Interpretation or Communicative Action: Holism in Davidson and Habermas*, tesis doctoral, Northwestern University, 1995, págs. 178 y sigs.

lamente una presuposición inevitable para la interpretación radical, sino también para la comunicación cotidiana normal entre miembros de la misma comunidad lingüística.[34] Sin una suposición recíproca de racionalidad no encontraríamos ninguna base suficientemente común que, partiendo de nuestras distintas teorías interpretativas (o idiolectos), condujera al entendimiento.[35] El «tener-por-verdaderos» se ve acoplado después de nuevo, en el marco de una teoría integrada en el lenguaje y de la acción, con una «preferencia» general por las oraciones verdaderas («prefiriendo una sentencia verdadera a cualquier otra»).[36]

La racionalidad de la acción se mide por los estándares habituales: consistencia lógica, principios generales de la acción orientada por el éxito y la consideración de las evidencias empíricas. Recientemente, al replicar a una intervención de Richard Rorty, Davidson ha formulado de nuevo el principio de caridad: «La caridad es una cuestión de encontrar suficiente racionalidad en aquellos que queremos entender para que aquello que dicen y hacen tenga sentido, pues a menos que tengamos éxito en esta empresa, no podremos identificar los contenidos de sus palabras y pensamientos. Ver la racionalidad en los otros es una cuestión de reorganizar nuestras propias normas de racionalidad de acuerdo con su habla y su conducta. Estas normas incluyen las normas de consistencia lógica, de actuar de conformidad con los intereses básicos o esenciales del agente y la aceptación de puntos de vista que sean razonables a la luz de la evidencia».[37]

Es interesante observar que la normatividad de la conducta humana —a la que apunta la suposición de racionalidad— le sirve también a Davidson como criterio de delimitación para el lenguaje de lo

34. A. Cutrefello, «On the Transcendental Pretensions of the Principle of Charity», en L. E. Hahn (comp.), *The Philosophy of Donald Davidson*, LaSalle (Ill.), 1999, pág. 333: «The principle of charity is supposed to be a universally binding condition for the very possibility of interpreting anyone at all» [«Se supone que el principio de caridad constituye una condición universalmente vinculante para la posibilidad real de interpretar a alguien»]. En su réplica, Davidson acepta la expresión «transcendental» en el sentido débil de una inevitabilidad fáctica; en cualquier caso, habla de «the inevitability of the appeal to that principle» [la «inevitabilidad de apelar a este principio»] (*ibid.*, pág. 342).

35. Véase D. Davidson, «Eine hübsche Unordnung von Epitaphen», en E. Picardi y J. Schulte (comps.), *Die Wahrheit der Interpretation*, Fráncfort del Meno, 1990, págs. 203-227.

36. D. Davidson, *Handlung und Ereignis*, Fráncfort del Meno, 1985. [En inglés en el original: «Prefering one sentence true to another». (*N. del e.*)]

37. Véase Hahn (comp.), *The Philosophy of Donald Davidson*, pág. 600.

físico frente al lenguaje de lo mental: «Hay diversas razones para la irreductibilidad de lo mental a lo físico. Una de las razones [...] es el elemento normativo que se introduce en la interpretación debido a la necesidad [!] de apelar a la caridad en el proceso de emparejar las oraciones de los otros con las nuestras».[38] Frente al punto de vista monista del naturalismo cientifista, Davidson desea mantener una línea de demarcación, aunque sea tenue, entre la mente y la naturaleza. Contra este intento heroico, Richard Rorty puede valerse de fuertes argumentos, pues con ello sólo radicaliza la estrategia —perseguida por el mismo Davidson— de desactivar el potencial de razón presente en la comunicación lingüística.[39] No resulta claro en absoluto cómo puede Davidson mantener el dualismo de las perspectivas mente-cuerpo después de haber escorado totalmente la conducta racional del lado del objeto y haber reconducido la comprensión de las expresiones lingüísticas a las explicaciones *teóricas* de un intérprete en actitud *objetivante*. Pues la comprensión del lenguaje y los estándares de racionalidad —que Davidson en principio presupone por parte del intérprete radical— tampoco han caído del cielo. Necesitan una explicación *suplementaria*.

La interpretación radical no es suficiente para hacer comprensible, dentro del marco empírico elegido, la forma en que el intérprete mismo ha aprendido a hablar, o el modo en que el lenguaje ha podido surgir en general. Si los sujetos capaces de lenguaje y de acción son «seres mentales» porque pueden tener actitudes intencionales respecto a contenidos proposicionales lógicamente conectados, y si es la construcción intencional de sus actos de habla y de sus acciones lo que exige del intérprete tanto la suposición de racionalidad como la conceptualización mentalista, entonces queda abierta la cuestión de cómo puede surgir algo así como la intencionalidad. A ello responde Davidson, como es sabido, con el modelo de una situación de aprendizaje «triangular», en la que dos organismos reaccionan al mismo tiempo frente al mundo y frente al otro. Davidson quiere mostrar, en el sentido de una génesis lógica de la adquisición de expresiones lingüísticas elementales, cómo podría haber sido posible desde «nuestro» punto de vista —pero bajo premisas naturalistas— que dos organismos de la misma especie, adaptados a su medio natural,

38. D. Davidson, «Could there be a Science of rationality?», en *International Journal of Philosophical Studies 3* (1995), págs. 1-16, aquí pág. 4.

39. Véase R. Rorty, «Davidson's Mental-Physical Distinction», en Hahn (comp.), *The Philosophy of Donald Davidson*, págs. 575-594.

altamente evolucionados e inteligentes, pero todavía prelingüísticos, aprendieran, mediante la utilización de símbolos con significado idéntico, a tomar aquella distancia que llamamos «intencional» con respecto a su entorno de estímulos sensitivos.

Para la estructuración intencional de la mente es constitutiva la suposición de un mundo objetivo de cosas y objetos a los que podemos *referirnos*. Esta referencia al mundo es una presuposición para que podamos hacer enunciados sobre objetos y para poder adoptar distintas actitudes respecto a los contenidos de los enunciados. Bajo esta descripción, la conciencia intencional es cooriginaria con el lenguaje proposicionalmente diferenciado. De modo que la génesis de esta conciencia debe pensarse como si surgiera de una especie de interacción con el mundo para la cual la referencia a *un* mundo *que se supone objetivo* todavía no es constitutiva. Al principio el mundo sólo aparece en conexión causal con el lenguaje. Esta premisa naturalista se adecua a la tesis del llamado externalismo según la cual el lenguaje «está anclado al mundo» mediante un elemental vocabulario de percepciones y su contenido semántico se debe a una elaboración inteligente de estímulos sensitivos causales: «En los casos más sencillos y especialmente fundamentales, las palabras y las oraciones derivan su significado de los objetos y de las circunstancias bajo las cuales se han aprendido. Una oración que uno está condicionado a tener por verdadera por causa de la presencia de fuego durante el proceso de aprendizaje será verdadera si existe fuego».[40]

Esta explicación remite el *significado* de una expresión y la *verdad* de una oración a las circunstancias *causantes* bajo las que fueron aprendidas. Sin embargo, el proceso —descrito en el juego de lenguaje causal como un condicionamiento— se halla en una tensión contraintuitiva con nuestra autocomprensión como seres racionales. Por ello Davidson quiere explicar, según el modelo estímulo-reacción, cómo podría ser provocada la *distancia intencional del* mundo *y respecto al* mundo *a través* del mundo mismo. Dos seres vivos que interactúan adquieren esa específica distancia a partir del estímulo condicionante —del que al principio no les separa distancia alguna— frente al cual reaccionan, debido a sus idénticas disposiciones, de modo parecido; de forma que no solamente perciben el estímulo, sino que por la vía de la observación mutua perciben simultáneamente que el otro reacciona de igual forma al mismo estímulo: «Con ello se han establecido suficientes características para otorgar un significado a la idea de que el estímulo tiene un lugar objetivo en un espacio común; depende de que dos perspectivas privadas converjan para marcar un sitio en el espacio intersubjetivo. Sin embargo, hasta ahora nada demuestra en esta imagen que [...] el objeto investigado [...] disponga del concepto de lo objetivo».[41]

Todavía no queda claro, pues, cómo uno puede saber que el otro reacciona frente *al mismo* objeto como uno mismo. Ambos deben averiguar respecto al otro si tienen en mente el mismo objeto. Para ello deben entenderse. Sin embargo, sólo pueden acceder a la requerida comunicación con el otro si utilizan el modelo de reacción que ambos perciben de modo similar (o al menos una parte de él) como una expresión simbólica y la pueden dirigir al otro como comunicación. Deben comunicarse mutuamente *sobre aquello que exactamente* ha originado la reacción en cada uno de los dos: «Para que dos personas puedan saber mutuamente que ambas —y sus pensamientos— están recíprocamente en una relación de este tipo, es necesario que entre ellas se llegue a la comunicación. Cada una de estas dos personas debe hablar con la otra y ser entendida por la otra».[42] Un estímulo que genera una reacción parecida en los dos participantes se transforma «para ellos» en un objeto (es decir, en una cosa en un mundo objetivo común) en el momento en que, más allá de la observación recíproca de la similitud de sus reacciones, ambos —con la ayuda de sus respectivos comportamientos reactivos ahora *dirigidos simbólicamente al otro*— se entienden «sobre ella», es decir, sobre la reacción causal convertida así en objeto. Solamente mediante un uso comunicativo de este tipo el modelo de los dos similares comportamientos reactivos adquiere, al mismo tiempo, un significado idéntico para ambas partes.

La intuición que expresa Davidson mediante la imagen de la triangulación está clara: la referencia a algo y las actitudes intencionales respecto a algo en el mundo objetivo son solamente posibles desde la perspectiva de un hablante que, sobre la base de relaciones intersubjetivas establecidas comunicativamente, se coordina con la perspectiva de al menos otro hablante. La objetividad surge con la distancia intencional respecto al mundo. Y los hablantes sólo pueden obtener esta distancia aprendiendo a comunicarse entre ellos sobre *lo mismo*. Con ello se esboza ya la vía para la solución del problema. De todas formas, es difícil entender cómo podría Davidson explicar la inte-

40. D. Davidson, *Der Mythos des Subjektiven*, Stuttgart, 1993, págs. 93 y sigs.

41. *Ibid.*, pág. 12.
42. *Ibid.*, pág. 15.

rrelación de la objetividad con una intersubjetividad originaria recurriendo para ello a una situación de aprendizaje ficticia. Las dificultades no provienen del externalismo de los supuestos epistemológicos de fondo, sino del solipsismo metodológico del observador aislado.

Esos dos organismos que se encuentran en el mismo entorno y que observan mutuamente sus similares reacciones frente a un estímulo que proviene de este entorno, ¿cómo van a poder entenderse sobre el hecho de que tienen delante *el mismo* estímulo, a no ser que dispongan ya del correspondiente concepto? Pero sólo adquieren este concepto con la ayuda de un criterio que ambos utilicen de la misma forma, es decir, precisamente con la ayuda de un símbolo que tenga el mismo significado para ambas partes. Sólo entonces podrían entenderse respectivamente *con el otro* sobre las similitudes objetivamente presentes. Cierto que si alguien, digamos un maestro, pudiera adoptar el papel de un intérprete radical frente a un niño, averiguaría si él o el niño «piensan lo mismo» y, en caso necesario, corregiría su error. Pero este ejemplo de triangulación explicaría, en el mejor de los casos, el modo en que los niños pueden aprender, dentro de una comunidad lingüística existente, los elementos básicos del vocabulario de la percepción. Todavía no dice nada sobre la posibilidad de que la intencionalidad surja *originariamente* a partir de la recíproca observación del comportamiento de organismos que reaccionan a determinados estímulos de su entorno de una forma parecida, aunque aún no intencional.

A partir de la percepción recíproca de reacciones objetivamente *similares* sólo puede producirse la atribución mutua *del mismo* modelo de reacción si los participantes utilizan *el mismo* criterio. Pues diferentes sujetos sólo pueden establecer similitudes objetivas bajo determinados puntos de vista mantenidos intersubjetivamente. Deben, como dice Wittgenstein, poder seguir una regla. No es suficiente que, desde el punto de vista de un observador que no participa, se den reacciones similares; son los participantes mismos los que deben apreciar una similitud de reacciones respecto al mismo estímulo u objeto.[43] Esto presupone de antemano lo que debe explicarse: «Toda

43. Encuentro la misma objeción en J. Fennell, «Davidson on Meaning Normativity: Public or Social», en *European Journal of Philosophy*, 8 (2000), págs. 139-154: «The regularity in the environment, the identification of the common stimuli as *the* ones we are both responding to involves a normative similarity judgement. [...] In order to make the required judgement of normative similarity the interpreter must exceed what is

conciencia de parecidos, clases, hechos, etc. [...] es una cuestión lingüística».[44] Es cierto que Davidson acentúa el núcleo social de la normatividad de una mente que se distingue, entre otras cosas, por la intencionalidad, por la relación con un mundo objetivo común. Pero no concibe esta sociabilidad desde la perspectiva de un miembro participante que «ya se encuentra» en una forma de vida compartida con otros y que no sólo está dotado objetivamente con disposiciones para comportarse de modo similar, sino que al mismo tiempo tiene una conciencia, al menos intuitiva, de esta concordancia, de este acuerdo.

La comprensión —compartida previamente con los otros miembros— de aquello que hace de la propia forma de vida algo en común forma parte de esa «pertenencia» o de esa cualidad de «ser miembro». La elección de un planteamiento objetivista que asimila la comprensión del sentido a la explicación teórica significa decidirse por el solipsismo metodológico. Este solipsismo obliga a remitir aquel acuerdo comunicativo al resultado constructivo de la coordinación y solapamiento de las operaciones interpretativas que cada uno, desde la posición de un observador, emprende para sí, sin poder recurrir a un fondo de elementos comunes preestablecidos y objetivamente regulados pero, al mismo tiempo, subjetivamente actualizados. Por el contrario, podría sugerirse introducir la triangulación, por ejemplo en el sentido de G. H. Mead, como un mecanismo que explica el modo en que un par de miembros de la misma especie, al interactuar, adquieren conciencia del significado de sus reacciones comunes —reacciones que son específicas de la especie— por la vía de adoptar recíprocamente la perspectiva ajena, y con ello explica cómo este significado resulta simbólicamente disponible para ambas partes.[45]

available to an external observer [...] Hence triangulation faces the problem of the identification of the common stimuli, [...] and triangulation, if it is understood in purely causal terms as the correlation of stimulus-response groupings, leaves this problem unanswered» (pág. 149). [«La regularidad en el entorno, la identificación de los estímulos comunes como aquellos a los que ambos respondemos supone un juicio de similaridad normativa. [...] A fin de poder hacer el requerido juicio de similaridad normativa, el intérprete debe ir más allá de lo que tiene a su alcance como observador externo [...]. Por ello la triangulación tiene que hacer frente al problema de la identificación de los estímulos comunes, [...] y si la triangulación se entiende en términos puramente causales como la correlación de pares estímulos-respuestas, deja el problema sin resolver.»]

44. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, pág. 63.

45. Véase J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort del Meno, 1981, vol. 2, págs. 11-68 (trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, vol. 2, págs. 7-64).

[7] La hermenéutica filosófica ocupa una posición opuesta en relación con los planteamientos objetivistas. En ella, el proceso de interpretación está dirigido por una precomprensión que no es controlada mediante la observación de las conductas ajenas (como ocurre con las hipótesis empíricas), sino que se explicita y corrige mediante preguntas y respuestas, según el modelo del diálogo con una segunda persona. Los participantes en un diálogo, incluso cuando tienen que desarrollar todavía un lenguaje común, se mueven dentro del horizonte de una comprensión de fondo ya compartida. Ese modo de proceder es circular en la medida en que todo lo que un intérprete aprende a entender es el resultado falible de la explicación de una precomprensión, por muy vaga que ésta sea. El intérprete parte de la base —como destaca Gadamer, coincidiendo así con Davidson— de la suposición pragmática de que el texto que se interpreta sólo puede tener un sentido claro en tanto que expresión de un autor *racional*. Los textos sólo pueden mostrarse como incomprensibles y las expresiones como opacas sobre el trasfondo de esta «anticipación de perfección»: «Esto es evidentemente una presuposición formal que guía toda comprensión. Significa que sólo es comprensible aquello que realmente representa una unidad perfecta de sentido».[46]

La *suposición de racionalidad* de la hermenéutica muestra un parentesco asombroso con el principio de caridad de Davidson. Un parentesco que no se detiene ahí. De la misma forma que el «intérprete radical» debe dirigir su mirada a las circunstancias bajo las cuales el hablante realiza una expresión presuntamente tenida por verdadera, también el intérprete de Gadamer debe dirigir su mirada simultáneamente al texto y a la cosa que en él se trata. Uno debe «entenderse en la cosa» antes de «poder recoger y entender la opinión del otro como tal». Esta es la versión hermenéutica del principio de la semántica formal según el cual el significado de una oración está determinado por sus condiciones de verdad. Sin embargo, existe una diferencia importante en relación con otra cuestión: el intérprete de Davidson, adoptando la perspectiva de un observador, atribuye al extraño la disposición de orientarse por las normas de racionalidad por las que *él mismo* se guía, mientras que el intérprete de Gadamer, desde la perspectiva de un participante, supone que el compañero de diálogo se expresa racionalmente de acuerdo con estándares de racionalidad *comunes*. En este segundo caso, a diferencia de lo que ocurre con la atribución objetivista de racionalidad, la suposición de racionalidad —que se emprende realizativamente— surge de una comprensión *común* de la racionalidad y no de una comprensión meramente coincidente en términos objetivos.

46. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, págs. 277 y sigs. (trad. cast.: *Verdad y método*, pág. 363).

De todas formas, el modelo global del diálogo o la conversación que se alimenta de tradiciones vitales, hace uso de un buen número de presuposiciones que no están claras. A fin de hacerlo accesible a un análisis más exacto, la pragmática formal reduce todo este escenario hermenéutico a la estructura de un intercambio elemental de actos de habla orientados al entendimiento. El potencial de racionalidad que opera en el macronivel de la acción comunicativa es investigado de nuevo a nivel microscópico por Wittgenstein en el plano del comportamiento guiado por reglas. Con esta maniobra, Wittgenstein inspira la rama no empirista de la tradición fregeana que llega hasta Dummett y Brandom. A diferencia de la tradición Carnap-Quine-Davidson, estos autores parten de las prácticas normativamente reguladas y ejercitadas en común que fundan un plexo de sentido *compartido intersubjetivamente*. Metodológicamente se sitúan en la perspectiva de los participantes en un juego que hace explícita la capacidad de hablantes competentes.

Aquello que un análisis pragmático-formal que parte «desde arriba» presenta como una red de suposiciones idealizantes, el planteamiento analítico que discurre en sentido inverso a la destrascendentalización lo descubre, por decirlo así, «desde abajo». También por este lado se muestra que la suposición de identidad de significado de las palabras *remite a las presuposiciones más complejas de un mundo objetivo común, de la racionalidad de los sujetos capaces de lenguaje y de acción y del carácter incondicionado de las pretensiones de validez*. El nivel más bajo de idealización no puede *pensarse* independientemente de estas otras idealizaciones. Wittgenstein hace retroceder el platonismo semántico de Frege sin abandonar la idea del carácter públicamente comunicable de los significados generales e idénticos. Frente a la forma de vida intersubjetivamente compartida y el consenso de fondo de la comunidad lingüística, Dummett preserva la autonomía de la función expositiva del lenguaje y, con ella, de la referencia al mundo objetivo. Brandom, finalmente, apoyándose en los conceptos de una pragmática formal, da cuenta detallada de la racionalidad y la responsabilidad que mutuamente se suponen los participantes en el discurso. Naturalmente, aquí sólo puedo recordar a grandes trazos los diferentes pasos de un curso de argumentación ex-

traordinariamente denso a fin de hacer visible, también desde esta perspectiva, esa red de suposiciones idealizantes.

El significado de una expresión simbólica apunta más allá de las circunstancias especiales de cada una de sus ocurrencias. Wittgenstein analizó este momento platónico de la universalidad del significado —un momento con el que todo predicado o concepto está conectado— con ayuda del concepto de comportamiento «guiado por reglas». Mientras que el comportamiento «regular», desde la perspectiva de un observador, simplemente coincide con una regla, el comportamiento «guiado por reglas» debe orientarse por una regla de la cual el mismo sujeto agente debe tener un concepto. Esto recuerda la distinción introducida por Kant entre «actuar según la ley» o actuar «por respeto a la ley». Pero Wittgenstein todavía no está pensando en normas de acción complejas, sino en reglas generativas para operaciones sencillas, como reglas aritméticas, lógicas o gramaticales que investiga según el modelo de las reglas de un juego.

Por esta vía analiza la capa inferior de la normatividad que caracteriza a las actividades mentales. Las normas deben dominarse en la práctica dado que, como ya sabía Aristóteles, no pueden regular por sí mismas su propia aplicación, pues ello llevaría al actor a un regreso infinito. El saber implícito relativo a cómo se sigue una regla antecede al saber explícito de cuál es la regla que uno sigue. Uno debe *entenderse* «en» una práctica guiada por reglas antes de poder hacer explícita esta capacidad y de formular como tal esa regla que intuitivamente se sabe. Partiendo del hecho de que el conocimiento de la regla está fundado en esa capacidad expresada en el verbo «poder», Wittgenstein concluye que todo aquel que intenta poner en claro su saber práctico en cierta forma se encuentra ya previamente en una práctica en tanto que participante.[47]

Del análisis de la peculiar normatividad de este tipo de comportamiento elemental guiado por reglas resulta además que estas prácticas se ejercitan y adquieren en común, es decir, tienen un carácter originariamente social. Las reglas son «normativas» en el sentido débil —y todavía libre de cualquier connotación de normas de acción *obligatorias*— de que vinculan el libre arbitrio de un sujeto en la medida en que «dirigen» sus intenciones en una determinada dirección:

47. Véase K.-O. Apel, «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens» (1966), en *Transformation der Philosophie*, vol. 1, Fráncfort del Meno, 1973, págs. 335-377 (trad. cast.: *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985).

— las reglas «vinculan» la voluntad de forma que los sujetos que actúan intentan evitar las posibles vulneraciones de la regla; el seguimiento de una regla significa omitir una posible «infracción»;
— por principio, quien sigue una regla debe poder justificarse frente a un crítico; por esto la división virtual del trabajo entre el papel y el saber del crítico y los del práctico forman parte del concepto de seguir una regla;
— por consiguiente, nadie puede seguir una regla solipsistamente, para sí mismo; el dominio práctico de una regla significa la capacidad de participación *social* en una práctica habitual en la que los sujetos ya se encuentran previamente (y a partir del mismo momento en que, con la finalidad de justificarse, se cercioran reflexivamente frente a los otros de su saber intuitivo).

Wittgenstein explica la universalidad ideal del significado ya destacada por Frege con la «concordancia» preexistente de aquellos que forman parte de una práctica común. Ahí se expresa el reconocimiento intersubjetivo de unas reglas que ya se siguen tácitamente. Sobre este trasfondo, los que forman parte de esa práctica pueden «tomar» una determinada conducta como ejemplo para una regla o pueden entender tal conducta como el «cumplimiento» de una regla. Dado que por principio pueden darse controversias sobre la corrección de una determinada conducta, el concurrente «sí» o «no» de un posible crítico forma parte del sentido de la validez normativa de una regla. Junto con la codificación binaria «correcto» o «erróneo» se halla ya incorporado al mismo tiempo un mecanismo de autocorrección en el comportamiento guiado por reglas.

Sin embargo, inicialmente no quedaba claro qué instancia servía para medir *en último término* la crítica pública. Parece que la crítica no puede extenderse a su vez a la regla intuitivamente subyacente, ya que ésta es constitutiva para la práctica dada (digamos, por ejemplo, para el juego de ajedrez). Dado que Wittgenstein analiza la gramática de los juegos de lenguaje según el modelo de los juegos de sociedad, considera —según una lectura no totalmente indiscutida— que el acuerdo fácticamente consolidado de la comunidad lingüística posee una autoridad inapelable para el enjuiciamiento de lo correcto y lo incorrecto, como una especie de certeza contra la cual «se tuerce la pala». Así se puede entender en cualquier caso el tránsito desde la semántica veritativa a la teoría del significado como uso que lleva a cabo el último Wittgenstein. Frege había definido ya el significado de una oración con ayuda de las condiciones de verdad que establecen el

modo en que una oración puede usarse correctamente. Si ahora podemos extraer las condiciones de verdad del consenso de fondo local que se ha constituido convencionalmente entre los miembros de una comunidad lingüística, es mucho más fácil renunciar al incómodo concepto de la verdad o falsedad de las oraciones y describir directamente el uso lingüístico dominante: «El significado de una oración o una forma oracional no se explica por tanto exponiendo la condición necesaria para que sea verdadera, sino describiendo su uso».[48]

No obstante, este argumento pierde su plausibilidad si recordamos el principio contextual de Frege, según el cual el significado de las palabras aisladas se determina por la contribución que hacen a la composición del significado de las oraciones verdaderas. De modo que el significado de los predicados o conceptos individuales no se deriva inmediatamente de las circunstancias de uso de las palabras aisladas, sino del contexto de las oraciones en las que encuentran un uso correcto *cuando las oraciones son verdaderas*. El significado de estas oraciones se determina, pues, en su totalidad por las circunstancias bajo las cuales pueden ser usadas de modo verdadero. Para medir si alguien utiliza correctamente el predicado «rojo» —es decir, si domina la correspondiente regla predicativa— atenderemos a las oraciones que ponga como ejemplo, las cuales deben ser verdaderas si expresan un resultado acertado de las pruebas de control correspondientes (como, por ejemplo, señalar repetidamente distintos objetos rojos).

De forma similar, el dominio práctico de reglas matemáticas o lógicas se acredita mediante la corrección de las proposiciones correspondientes. En cuanto se trata de reglas operacionales con una función cognitiva parece que su «validez» no se explica por las convenciones existentes —como sí ocurre en el caso de las reglas de juego explícitamente acordadas que no están enraizadas en un saber práctico preexistente—, sino por la contribución que las operaciones correctamente generadas siguiendo la regla hacen a la formación de enunciados verdaderos. Por ello, en el ámbito de operaciones cognitivas simples, el comportamiento guiado por reglas deja entrever una normatividad que ya *apunta* a la verdad y a la aceptabilidad racional de los enunciados de un lenguaje natural. El elemental «sí» o «no» de un maestro wittgensteiniano que controla las operaciones que hace su discípulo cuando aplica una regla sólo se desarrolla —es decir, sólo pone

48. M. Dummett, «Language and Communication», en *The Seas of Language*, Oxford, 1993, pág. 181.

de manifiesto su sentido de validez de forma completa— en el nivel más complejo de la explícita toma de posición afirmativa o negativa (sí/no) que realizan los participantes en una argumentación respecto a pretensiones de verdad que contienen una carga empírica.

De un modo parecido, Dummett hace valer frente al último Wittgenstein la intuición original de Frege. Su objeción se apoya esencialmente en que el enjuiciamiento de la verdad de un enunciado se mide por su capacidad para reproducir un hecho y no por si el hablante se atiene a los usos lingüísticos de su entorno. La autoridad epistémica de la aseverabilidad justificada no se agota en la autoridad social de la comunidad lingüística. Es cierto que después del giro lingüístico está claro que la exposición de estados de cosas depende del medio del lenguaje, pues cualquier pensamiento inteligible sólo puede expresarse mediante la forma proposicional de su correspondiente oración asertórica. El pensamiento está acoplado con la función expresiva del lenguaje. Pero una oración asertórica correctamente expresada no es verdadera porque las reglas de uso de la oración reflejen el consenso o la cosmovisión de una determinada comunidad lingüística, sino porque cuando se usan correctamente garantizan la aceptabilidad racional de la oración. Las reglas concebidas para la función expositiva del lenguaje posibilitan una referencia a objetos y estados de cosas sobre cuya existencia no deciden las costumbres o hábitos locales, sino el mundo mismo, el mundo supuesto como algo objetivo. Los hablantes no pueden comunicar sobre algo en el mundo sin «comunicar» con ello, al mismo tiempo, el mundo objetivo supuesto.

Wittgenstein utiliza la expresión «gramática del lenguaje» en el sentido amplio de una «gramática de las formas de vida» porque todo lenguaje natural, en sus funciones comunicativas, está «entretejido» con la articulación conceptual de la imagen del mundo y la estructura social de la comunidad lingüística. Sin embargo, las reglas lingüísticas no deben asimilarse a «usos» o «costumbres», ya que todo lenguaje goza de cierta autonomía frente al trasfondo cultural y las prácticas sociales de la comunidad lingüística. Esta autonomía se debe al intercambio que se produce entre el saber lingüístico y el saber sobre el mundo. Es cierto que la apertura lingüística del mundo es la que hace posible los procesos de aprendizaje intramundanos de los cuales se alimenta nuestro saber sobre el mundo. Pero el saber sobre el mundo conserva a su vez, frente a este saber lingüístico, una fuerza de revisión porque la función expositiva del lenguaje no se agota en las formas de su uso comunicativo: «Que una afirmación satisfaga la condición de ser verdadera no es en sí misma una caracte-

rística de su uso [...] Las afirmaciones no adquieren en general su autoridad por la frecuencia con que se realizan. Necesitamos distinguir más bien lo que simplemente se dice habitualmente de aquello que los principios que gobiernan nuestro uso del lenguaje —y que determinan los significados de nuestros enunciados— nos *exigen* o nos *permiten* decir».[49] Esta peculiaridad de la función expositiva del lenguaje nos recuerda la suposición común de un mundo objetivo; una suposición que los participantes en la comunicación deben realizar cuando plantean afirmaciones sobre algo en el mundo.

[8] Por otra parte, Dummett mantiene, contra Frege, la intuición wittgensteiniana de que el lenguaje está enraizado en la acción comunicativa y que su estructura sólo puede hacerse visible explicando las capacidades de los hablantes que lo practican. De todas formas, de entre todos los complejos contextos de uso, Dummett subraya especialmente una determinada práctica, a saber, aquel juego de lenguaje compuesto de afirmaciones, objeciones y justificaciones en el que se tematizan expresamente «obligaciones» y «justificaciones» semánticamente fundamentadas («lo que dos principios del lenguaje nos *exigen* o *permiten* decir»). El lugar privilegiado que ocupa el discurso racional se explica por el giro epistémico dado por Dummett a la semántica veritativa. Puesto que nadie tiene un acceso no mediado lingüísticamente a las condiciones de verdad, una oración sólo puede entenderse si se sabe *cómo puede reconocerse* que sus condiciones de verdad están satisfechas. Sólo conocemos las condiciones que hacen verdadera una oración mediante las razones —o el tipo correcto de razones— que un hablante podría aportar cuando afirma la oración como verdadera: «Al identificar que alguien tome una afirmación por verdadera con su disposición para afirmarla hemos distinguido dos criterios de corrección: el modo en que los hablantes establecen o llegan a reconocer las afirmaciones como verdaderas; y el modo en que, al reconocer esto, afectan al curso de su acción posterior».[50]

Naturalmente esta estructura discursiva interna del entendimiento sólo aparece en primer plano cuando existe la oportunidad de dudar de la inteligibilidad o la validez de un acto de habla. Pero el intercambio comunicativo siempre tiene lugar sobre un telón de fondo discursivo que implícitamente lo acompaña, porque una expresión sólo es comprensible para aquel que sabe por qué razones (y qué tipo

49. *Ibid.*, págs. 182 y sigs.
50. M. Dummett, «Language and Truth», en *The Seas of Language*, pág. 143.

de razones) tal expresión es aceptable. Según este modelo, los hablantes, incluso en la comunicación cotidiana normal, se ofrecen *implícitamente* razones para la aceptabilidad de sus expresiones, se exigen estas razones mutuamente y juzgan recíprocamente el estatus de sus manifestaciones. Cada uno decide si tiene por justificada o no la obligación argumentativa que el otro ha contraído.

Robert Brandom elige este planteamiento como punto de partida de una pragmática formal que conjuga la inferencia semántica de Wilfrid Sellars con una impresionante investigación lógica centrada en la práctica de «dar y exigir razones». Brandom sustituye la cuestión fundamental de la teoría semántica de qué significa entender una oración por la cuestión pragmática de qué hace un intérprete cuando «considera y trata» correctamente a un hablante como alguien que con su acto de habla pretende «verdad» para el enunciado «p» proferido. El intérprete atribuye al hablante una obligación o compromiso (*commitment*) de justificar en caso necesario; y respecto a esa pretensión de validez (*claim*), el mismo hablante toma posición en la medida en que concede o niega al hablante una justificación o legitimación (*entitlement*) para afirmar «p». Me he ocupado en otro lugar de esta teoría.[51] Aquí me interesa solamente la suposición de racionalidad que necesariamente se emprende en estos discursos. Es cierto que Brandom parte de que hablante y oyente se tratan recíprocamente como seres racionales para los que «cuentan» las razones. Mediante los argumentos, hablante y oyente se obligan o se autorizan a reconocer pretensiones de validez por principio criticables. Pero falta en él aquella interpretación intersubjetivista de la validez objetiva que considera que la práctica de la argumentación está conectada a una fuerte anticipación idealizante.

Brandom localiza la normatividad del lenguaje —que hace que los sujetos se «vinculen»— en la coacción sin coacciones del mejor argumento. Ésta se desarrolla por la vía de una práctica discursiva en la que los participantes justifican racionalmente sus expresiones frente a los otros: «Esta fuerza es una especie de fuerza normativa, un "debe" racional. Ser racional es estar vinculado o constreñido por estas normas, estar sujeto a la autoridad de las razones. Decir "nosotros" en este sentido es situarnos a nosotros mismos y a cada uno de los otros en el espacio de las razones, ofreciendo y pidiendo razo-

51. J. Habermas, «Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik», en *Wahrheit und Rechtfertigung*, págs. 138-185 (trad. cast.: «De Kant a Hegel. La pragmática lingüística de Robert Brandom», en *Verdad y justificación*, págs. 135-179).

nes para nuestras actitudes y actos».[52] Este tipo de responsabilidad racional es constitutiva para la autocomprensión que nos distingue como sujetos capaces de lenguaje y de acción. La autocomprensión racional es al mismo tiempo determinante para aquella perspectiva inclusiva del «nosotros» desde la cual una persona se califica a sí misma como «uno de nosotros».

Es interesante constatar que Brandom inicia su libro, totalmente en la tradición de Peirce, Royce y Mead, con la concepción intersubjetivista de un concepto universal de razón. Estos pragmatistas conciben el universalismo fundamentalmente como el modo de evitar la exclusión. La perspectiva del «nosotros» desde la cual los seres racionales —en tanto que «seres *sapientes* más que *sintientes*»— se diferencian de los otros seres vivos impide el particularismo, pero no el pluralismo: «El planteamiento más cosmopolita empieza con una comprensión pluralista. Si preguntamos ¿quiénes somos? o ¿qué tipo de cosa somos?, las respuestas pueden ser distintas y compatibles. Cada uno define una forma diferente de decir "nosotros"; cada modo de decir "nosotros" define una comunidad diferente. Apunta a una gran Comunidad comprensiva de todos los miembros de todas las comunidades particulares, la Comunidad de aquellos que dicen "nosotros" con cualquiera y a cualquiera, con independencia de si los miembros de esas distintas comunidades se reconocen unos a otros o no».[53] Esta C mayúscula podría caracterizar el punto de referencia ideal para la aceptabilidad racional de aquellas pretensiones de validez incondicionadas —es decir, que trascienden los contextos— que deben justificarse ante un público «cada vez más amplio». En Brandom no se encuentra un equivalente pragmático para esta idea; un equivalente, por ejemplo, de aquellas presuposiciones de la argumentación que mantienen en funcionamiento la dinámica del progresivo descentramiento de las perspectivas pluralistas de interpretación. En este sentido, hay en esta obra —en conjunto tan impresionante— un aspecto que resulta muy ilustrativo y que quisiera destacar críticamente.

Como ocurre en toda la tradición analítica, Brandom pasa por alto la relevancia cognitiva del papel de la segunda persona. No concede a la actitud realizativa del hablante frente al destinatario, que es constitutiva para toda conversación, ningún peso y no concibe la relación pragmática de pregunta y respuesta propiamente como un intercambio dialógico. Este objetivismo se delata por ejemplo en el tratamiento que se da al siguiente problema: de qué forma puede preservarse el principio metodológico de «prioridad de lo social» sin dejar que el consenso de la comunidad lingüística tenga la última palabra en cuestiones de validez epistémica. Frente a la imagen colectivista de la autoridad de una comunidad lingüística que impone su ley, Brandom contrapone la imagen individualista de relaciones aisladas de dos en dos. Cada dos sujetos individuales se atribuyen mutuamente *commitments* (compromisos) y se conceden o niegan recíprocamente *entitlements* (autorizaciones). Cada una de las partes construye su juicio monológicamente, es decir, de tal forma que ninguno puede *encontrarse* «con» el otro en el reconocimiento intersubjetivo de una pretensión de validez. A pesar de que Brandom habla de «relaciones yo-tú», de hecho las construye como relaciones entre una primera persona que mantiene la verdad de un enunciado y una tercera persona que atribuye a las otras —bajo reserva de un enjuiciamiento propio— una pretensión de verdad. El acto de la atribución —acto fundamental para toda la práctica discursiva— objetiviza a la segunda persona convirtiéndola en un tercero que simplemente observa.

52. R. B. Brandom, *Making it Explicit*, Cambridge (Mass.), 1994, pág. 5.
53. *Ibid.*, pág. 4.

No es ninguna casualidad que Brandom equipare preferentemente al intérprete con un público que enjuicia la expresión de un hablante *observado* en lugar de hacerlo con un destinatario del que el hablante espera que le dé una respuesta. Dado que no contempla en absoluto la posibilidad de una actitud dialógica frente a una segunda persona, al final se ve obligado a diluir el nexo interno entre objetividad e intersubjetividad a favor de una «prioridad de lo objetivo». La independencia epistémica respecto a la autoridad colectiva de cada comunidad lingüística parece que sólo puede asegurársele al individuo mediante una distancia monológica. Esta descripción individualista yerra lo esencial del entendimiento lingüístico.

Las comunicaciones cotidianas tienen lugar en el contexto de supuestos de fondo compartidos, de modo que la necesidad de comunicación surge, sobre todo, cuando tienen que armonizarse las opiniones e intenciones de sujetos que juzgan y deciden independientemente. La necesidad práctica de coordinar distintos planes de acción es lo que otorga un claro perfil a la expectativa que tienen los participantes en la comunicación de que los destinatarios tomarán posición respecto a sus propias pretensiones de validez. Estos esperan una reacción afirmativa o de rechazo que cuenta como respuesta, puesto que sólo el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez criticables genera el tipo de comunidad sobre la que pueden fun-

darse para ambas partes vínculos fiables que tengan consecuencias relevantes para la interacción.

La práctica de la argumentación simplemente prosigue esta acción comunicativa, si bien en el nivel reflexivo. Por esto, los participantes individuales en la argumentación que siguen manteniendo su orientación al entendimiento, por un lado permanecen ligados en una práctica ejercida en común; y, por otro, bajo la suave coacción del mejor argumento, deben tomar posición respecto a las pretensiones de validez fundadas desde el juicio propio y autónomo. Ninguna autoridad colectiva limita el ámbito individual de enjuiciamiento, nadie mediatiza la competencia enjuiciadora de cada individuo. El peculiar rostro jánico de las pretensiones de validez incondicionadas se refleja en estos dos aspectos. En tanto que *pretensiones*, están ligadas al reconocimiento intersubjetivo; por ello la autoridad pública de un consenso logrado discursivamente bajo las condiciones del «poder decir no» no puede ser sustituida por la intelección privada de cualquier individuo que crea saber más o mejor. Y en tanto que pretensiones de validez *incondicionada*, apuntan más allá de cualquier consenso fácticamente logrado: lo que aquí y hoy se acepta como racional puede acabar mostrándose como falso bajo unas condiciones epistémicas mejores, ante otro público y frente a futuras objeciones.

Solamente una discusión que se lleve a cabo bajo la *presuposición idealizante* de que saldrán a la palestra todas las razones e informaciones relevantes que resulten accesibles puede hacer justicia a esta doble cara de las pretensiones de validez incondicionada. Con esta ardua idealización la mente finita afronta la intuición trascendental de que la objetividad tiene su fundamento irrebasable en la intersubjetividad lingüística.

CAPÍTULO 3

SOBRE LA ARQUITECTÓNICA DE LA DIFERENCIACIÓN DE DISCURSOS

Pequeña réplica a una gran discusión

Tendré que seguir debiéndole a mi amigo Karl-Otto Apel una respuesta siquiera medianamente adecuada a sus tres ofertas de diálogo crítico.[1] Esta deuda no se explica sólo por la extensión, la complejidad y el profundo alcance de sus cuidadosas reflexiones, sino ante todo por el tipo de diferencias que nos separan. Se trata de diferencias que atañen a la arquitectura de la teoría, y es difícil discutir sobre ellas en el nivel de las premisas, puesto que los proyectos teóricos deben acreditarse por la fecundidad de sus consecuencias. Esta contrastación no puede ser tarea de los propios autores implicados. Al comparar teorías que se tocan tan de cerca por sus intenciones, a menudo los autores inmediatamente implicados carecen del largo aliento hermenéutico que se requiere para seguir por una vez los argumentos del otro desde la debida distancia. Tengo la impresión de que los puntos en común existentes se entrecruzan hasta tal punto con las críticas, que, por decirlo así, cada uno corta al otro la palabra demasiado pronto y aporta sus propios argumentos con excesiva precipitación. Es posible que las reservas amistosamente críticas se hayan reforzado en las décadas que separan *Conocimiento e interés* (1968), la época de mayor acuerdo, y *Facticidad y validez* (1992). Por una parte, a lo largo de este periodo ha crecido la divergencia que separa las fuertes pretensiones trascendentales de Apel y mi proceder destrascendentalizador. Por otra parte, en seminarios compartidos con Apel espero haber aprendido a comprender mejor la diversidad de nuestras estrategias argumentativas. De nuestra cooperación continuada he obtenido las intuiciones que hoy constituyen el trasfondo de nuestro diálogo.

1. K.-O. Apel, *Auseinandersetzungen*, Fráncfort del Meno, 1998, págs. 689-838. (Una traducción parcial de este libro recoge los ensayos en los que Apel discute con Habermas: K.-O. Apel, *Apel versus Habermas*, Granada, Comares, 2004. [*N. del t.*])

En estas páginas me limitaré a tratar una objeción central que Apel plantea contra la definición del principio de discurso propuesta en *Facticidad y validez* [1]. Para debilitar esta objeción, comenzaré distinguiendo el contenido normativo de los supuestos inevitables de la argumentación y los aspectos de validez bajo los que puede aprovecharse este potencial de racionalidad [2]. Si se acepta esta distinción, el principio moral no puede derivarse, como propone Apel, únicamente a partir de los supuestos de la argumentación, que son normativos en un sentido trascendental. Antes bien, el principio moral extrae su fuerza de obligación deontológica de la conexión del contenido trascendental de los discursos con el sentido de la validez de las normas morales de acción que se presentan en los discursos de fundamentación [3]. El derecho moderno es un derecho subjetivo, coercitivo, positivo y dependiente de las resoluciones de un legislador político, y estas propiedades formales lo diferencian de la moral racional tanto por su función como por su necesidad de fundamentación [4]. Finalmente, la exigencia de proporcionar al derecho (que se entrelaza con la política) una justificación neutral frente a las distintas cosmovisiones explica por qué el principio democrático asume una posición independiente frente al principio moral [5]. Las diferencias en la arquitectónica de la teoría que se expresan también en la propuesta de Apel de recurrir a la ética de la responsabilidad para complementar la ética del discurso con una orientación para la realización de la moral, se fundan en última instancia en diferentes concepciones metafilosóficas. A este asunto me referiré someramente en la última parte [6].

[1] En *Facticidad y validez* he desarrollado una propuesta de fundamentación del sistema de los derechos fundamentales que pretende dar cuenta de la intuición del carácter cooriginario de la autonomía privada y la autonomía pública.[2] En la fundamentación del Estado constitucional democrático, los dos principios de legitimación que son el «imperio de la ley» y la «soberanía popular» se presuponen mutuamente. Frente a esto, el liberalismo que se remonta a Locke defiende un primado de la libertad de los modernos sobre la libertad de los antiguos. Yo quisiera evitar esta subordinación contraintuitiva del principio democrático al principio del Estado de derecho, dado que desemboca en una fundamentación iusnaturalista,

2. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Fráncfort del Meno, 1992, págs. 135 y sigs. (trad. cast.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 2000).

basada en normas fundamentales morales, del derecho coercitivo y positivo. Esta posición iusnaturalista sustrae los fundamentos de la Constitución democrática a la formación democrática de la voluntad. Aquí no necesito introducirme en la estrategia argumentativa con la que fundamento el carácter cooriginario del principio democrático y los derechos humanos.[3] Bastará aludir a esta motivación para aclarar el punto de partida de la controversia con Apel.

No sólo tiene un interés histórico el hecho de que en las condiciones modernas de vida las normas morales y las normas jurídicas se hayan diferenciado al mismo tiempo de las formas religiosas y iusnaturalistas de la eticidad tradicional. Antes bien, este surgimiento paralelo avala la hipótesis de que estos dos tipos complementarios de normas de acción sumamente abstractas no pertenecen a niveles de fundamentación diferentes, pero sí representan tipos de fundamentación diferentes. El derecho coercitivo moderno debe estatuirse de acuerdo con un procedimiento que garantice su legitimidad y que obedezca al mismo nivel postmetafísico de fundamentación (es decir, neutral frente a las diversas cosmovisiones) al que obedece también la moral racional. Pero este procedimiento democrático no puede extraer su fuerza legitimadora de una moral a la que el derecho *se subordina*, sin destruir el sentido performativo de la autodeterminación democrática de un colectivo concreto, acotado espacial y temporalmente.

No obstante, por su parte el procedimiento legislativo debe institucionalizarse jurídicamente, a fin de garantizar la inclusión igualitaria de todos los miembros de la comunidad política en la formación democrática de la opinión y la voluntad. El propio principio democrático está constituido en el lenguaje del derecho: adopta una figura positiva en la igualdad de derechos de participación política para todos los ciudadanos. Por supuesto, los ciudadanos *también* deben ser capaces de juzgar moralmente. Pero no emiten sus juicios morales en el contexto extrajurídico del mundo de la vida de personas naturales, sino en su papel, construido jurídicamente, de ciudadanos que están autorizados para ejercer sus derechos democráticos. De otro modo, los destinatarios del derecho no podrían comprenderse *enteramente* como sus autores. Sólo podrían cumplir adecuadamente

3. J. Habermas, «Constitutional Democracy — A Paradoxical Union of Contradictory Principles?», en *Political Theory*, vol. 29, 6, Diciembre de 2001, págs. 766-781 (trad. cast.: «El Estado democrático de derecho: ¿una unión paradójica de principios contradictorios?», en *Tiempo de transiciones*, Madrid, Trotta, 2004).

su función de ciudadanos despojándose de su envoltura de personas jurídicas y recurriendo a la capacidad de juicio moral de las personas naturales.

Con la independencia de un principio democrático «moralmente neutral» [*moralisch freistehend*] está en juego al mismo tiempo la tesis de que la legitimidad del derecho vigente *sólo* se explica a partir del procedimiento de formación democrática de la opinión y la voluntad. Por eso he definido el principio de discurso, que originalmente sólo estaba concebido para el principio moral de universalización «U», de un modo tan abstracto que ya sólo expresa la necesidad postmetafísica de fundamentación en relación con las normas de acción en general. Este principio debería dejar espacio para una posterior especificación de las exigencias de fundamentación.

> Sin duda, este principio tiene [...] un contenido normativo, porque explicita el sentido de la imparcialidad de los juicios prácticos. Pero se sitúa en un nivel de abstracción que, pese a este contenido normativo, es *aún neutral* frente a la moral y el derecho, pues se refiere a normas de acción en general:
>
> D: Son válidas aquellas normas, y sólo aquellas normas, a las que podrían dar su consentimiento todos los posibles afectados en tanto que participantes en discursos racionales.[4]

El contenido de «D» sólo se especificará (como veremos) en el nivel del principio moral y el principio democrático[5] por referencia a las condiciones de validez que deben cumplir *respectivamente* las reglas morales y las normas jurídicas para merecer reconocimiento general en sus ámbitos de validez correspondientes, ámbitos que sin duda se entrecruzan, pero que no son idénticos.

4. J. Habermas (1992), pág. 138.

5. Recordemos algunas cosas: el principio moral tiene la forma de un principio de universalización que se introduce como regla de argumentación. Según este principio, las normas de acción moralmente válidas deben cumplir la condición de que su seguimiento general pudiera ser aceptado por todos los posibles afectados, en su condición de participantes en el discurso, a la vista de las consecuencias y efectos colaterales previsibles para los intereses de cada uno. El principio democrático, que cobra la forma de derechos de participación y comunicación política en la parte de las Constituciones democráticas dedicada a los derechos fundamentales, y que garantiza la praxis de autodeterminación de una asociación voluntaria de miembros libres e iguales de la comunidad jurídica, establece que sólo pueden pretender validez legítima aquellas leyes que encuentren el consentimiento (por su parte, operacionalizado jurídicamente) de todos los ciudadanos en un proceso legislativo constituido jurídicamente.

Frente a esta posición, Apel ha expresado la duda de si en «D» no se encuentra ya todo el contenido normativo del principio moral: «No veo cómo se podría privar de su cualidad moral al "contenido normativo" del "principio de imparcialidad de los juicios prácticos" [...] si se pretende, como Habermas postula en lo que sigue, extraer de este principio un principio moral mediante una "especificación del principio general de discurso"; un principio moral para el que sigue siendo decisivo el punto de vista de "si se tiene en cuenta por igual los intereses de todos" (si bien ahora ya "sólo" es decisivo este punto de vista)».[6] Es indiscutible que, para la fundamentación de normas que presentan las propiedades formales del derecho moderno, las razones morales cumplen una función importante junto a las razones empíricas, pragmáticas, éticas y jurídicas, y en muchos casos pueden ser incluso determinantes. Sin duda el derecho debe estar generalmente constituido de tal modo que pueda cumplirse «por respeto a la ley».

Pero si el derecho no debe contravenir la moral, el principio democrático que regula la producción de derecho legítimo no puede ser moralmente «neutral». Parece deber su contenido moral a ese mismo principio «D» que también subyace al principio moral. Por tanto, la controversia surge cuando nos preguntamos si Apel puede partir de esta reflexión para extraer como conclusión el primado del principio moral sobre el principio democrático del que depende la legitimación del derecho. La concepción jerárquica de Apel se apoya en una determinada comprensión del principio moral, una comprensión que me parece problemática. Para mostrar con claridad mis reservas hacia este fundamentalismo, antes debo recordar el punto de partida común de nuestras reflexiones sobre la ética del discurso.

[2] La teoría discursiva de la verdad, la moral y el derecho surge de la perplejidad que produce una situación en la que el pensamiento postmetafísico se ha despedido de esos conceptos esencialistas fuertes que extraen toda normatividad de la constitución del ente o de la subjetividad. En lugar de recurrir a tales conceptos, esta teoría obtiene su contenido normativo de la praxis argumentativa a la que ya siempre nos vemos remitidos en situaciones de inseguridad, pero no sólo como filósofos o científicos, sino cuando la perturbación de rutinas nos conduce a detenernos por un momento en la praxis comunicativa cotidiana para cerciorarnos reflexivamente de nuestras

6. K.-O. Apel (1998), págs. 761 y sigs.

expectativas justificadas. El punto de partida se sitúa, pues, en el contenido normativo de esos supuestos pragmáticos «ineludibles» que los participantes en la argumentación deben aceptar implícita y necesariamente en cuanto se comprometen (con el objetivo de desempeñar pretensiones de validez controvertidas) en una búsqueda cooperativa de la verdad que adquiera la forma de una competición para obtener mejores argumentos. En efecto, el sentido performativo de la praxis argumentativa consiste en que, respecto de las cuestiones relevantes y sobre la base de todas las informaciones pertinentes, resulte decisiva la «coacción sin coacciones del mejor argumento» (!). En ausencia de argumentos concluyentes o de evidencias contundentes, también puede ser objeto de controversia la propia decisión acerca de lo que en cada contexto puede contar como un buen o un mal argumento. Por eso la aceptabilidad racional de los enunciados que se discuten se apoya *en última instancia* en la conexión de las «buenas razones» con esas idealizaciones de la situación epistémica que los implicados deben efectuar cuando aceptan la forma de comunicación de los discursos racionales. Nombraré los cuatro supuestos pragmáticos ineludibles más importantes:

— *Inclusividad*: no se puede excluir la participación de nadie que pueda hacer una contribución relevante.
— *Distribución igualitaria de las libertades comunicativas*: todos tienen las mismas oportunidades de hacer contribuciones.
— *Condición de sinceridad*: los participantes deben creer [*meinen*] lo que dicen.
— *Ausencia de constricciones externas y contingentes, o inherentes a la estructura de la comunicación*: el posicionamiento con un sí o con un no de los participantes hacia las pretensiones de validez criticables sólo puede estar motivado por la fuerza de convicción de razones evidentes [*einleuchtend*].

En este punto nos topamos con la premisa sobre la que Apel apoyará su objeción. En efecto, Apel interpreta inmediatamente la fuerza de vínculo del contenido normativo de estos supuestos de la argumentación en un sentido fuerte, deontológicamente vinculante, y cree poder derivar directamente ciertas normas fundamentales a partir del cercioramiento reflexivo de este contenido, tales como la obligación de un trato igual o un mandato de veracidad. Partiendo de lo que debemos presuponer necesariamente al argumentar, Apel pretende incluso (y volveré sobre esto más adelante) obtener un principio

de «corresponsabilidad» orientado hacia el futuro: según este principio, podemos saber que todos los participantes en el discurso son responsables «de la realización, e incluso de la apertura [*Zustandekommen*] de discursos prácticos para resolver los conflictos de intereses».[7] Confieso que desde el principio he sido incapaz de comprender esta extrapolación *sin mediaciones*. Pues no es en modo alguno evidente que las reglas que son constitutivas de la praxis argumentativa como tal, y que por tanto son ineludibles *dentro* de los discursos, sigan siendo vinculantes también para la regulación de la acción *fuera* de esta improbable praxis.[8]

Los supuestos trascendentales (en sentido débil)[9] de la argumentación se diferencian de las obligaciones morales por el hecho de que no pueden vulnerarse sistemáticamente sin destruir el juego de la argumentación como tal. Por el contrario, en modo alguno nos apeamos forzosamente del juego de lenguaje de la moral cuando contravenimos las reglas morales. Aunque interpretásemos la distribución igualitaria de las libertades comunicativas y la condición de sinceridad para la participación en el discurso en el sentido de *derechos y deberes* argumentativos, no podríamos transferir inmediatamente del discurso a la acción la necesidad fundada en los trascendentales pragmáticos, ni traducirla en una fuerza deontológica de derechos y deberes morales, es decir, en una fuerza reguladora de la acción. Y del mismo modo, la condición de «inclusividad» tampoco implica la exigencia de universalidad de las normas de acción, más allá de la ausencia de restricciones de acceso al discurso. También la presuposición de la ausencia de coacciones se refiere únicamente a la constitución de la praxis argumentativa, no a las relaciones interpersonales más allá de esta praxis.

El contenido normativo del juego de la argumentación representa un potencial de racionalidad que sólo puede actualizarse en la dimensión epistémica del examen de pretensiones de validez, y ello del siguiente modo: la publicidad, igualdad de trato, sinceridad y ausen-

7. *Op. cit.*, pág. 756; K.-O. Apel, «Diskursethik als Ethik der Mitverantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft», en K.-O. Apel y H. Burckhart (comps.), *Prinzip Mitverantwortung*, Würzburg, 2001, págs. 69-96.

8. J. Habermas, «Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm», en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Fráncfort del Meno, 1983, pág. 96 (trad. cast.: «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1996).

9. Debo dejar aquí de lado la discusión sobre el sentido y el estatus de los argumentos trascendentales.

cia de coacciones que presupone la praxis de la argumentación establecen *criterios* para un proceso de aprendizaje que se corrige a sí mismo. En el curso de la movilización de todas las razones relevantes disponibles en cada caso, la ambiciosa forma de comunicación que es el discurso racional obliga a los participantes a un descentramiento creciente de sus perspectivas cognitivas. Por tanto, la sustancia normativa contenida en los supuestos de la argumentación sólo tiene «relevancia para la acción» en el estricto sentido de que dicha sustancia posibilita el enjuiciamiento de pretensiones de validez criticables, y de este modo contribuye a los procesos de aprendizaje. En nuestro contexto nos importa especialmente el siguiente aspecto: este potencial de racionalidad se despliega en direcciones diferentes en función del tipo de pretensión de validez tematizado y del tipo de discurso correspondiente.

La dirección de la transferencia de racionalidad también se determina por las connotaciones de la pretensión de validez y por los patrones de fundamentación relevantes. Ante todo, debemos tener clara la diferencia entre el contenido pragmático-trascendental de la forma de comunicación de los discursos racionales y el sentido específico de la validez de las normas de acción fundamentadas en cada caso, a fin de comprender la autonomía del principio de discurso, que prescribe un determinado nivel de fundamentación independiente de cualquier trasfondo de supuestos metafísicos, sin prejuzgar ya por eso el sentido instrumental o utilitario, o el sentido ético, moral o jurídico de la validez de los posibles enunciados normativos. La fundamentación de enunciados descriptivos simples muestra ya que el contenido normativo de los supuestos de la argumentación representa un potencial universal de racionalidad que contrae vínculos específicos con el sentido de la validez de las formas de los enunciados que se plantean en los discursos.

[3] El sentido de las *pretensiones de verdad* que vinculamos a los enunciados asertóricos no se asimila a la asertabilidad ideal, porque referimos los estados de cosas afirmados a objetos de los que *suponemos* pragmáticamente que son partes constitutivas de un mundo objetivo, es decir, de un mundo idéntico para todos los observadores y que existe independientemente de nuestras descripciones.[10] Esta suposición ontológica presta al discurso veritativo un punto de referencia más allá del propio discurso y fundamenta la distinción entre verdad y asertabilidad justificada. No obstante, incluso en las condiciones epistémicas más favorables los participantes en un discurso que tematizan una pretensión de verdad controvertida están obligados a aceptar finalmente la mejor justificación posible de «p», en lugar de la verdad de «p», precisamente cuando «se han agotado todas las razones», como solemos decir. Conscientes de nuestra falibilidad, nos entregamos sin temor a este *quid pro quo*, pues confiamos en una situación epistémica de la que sabemos que exige un continuo descentramiento de nuestras perspectivas.

10. J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Fráncfort del Meno, 1999, capítulo VII de la Introducción, págs. 48-55 (trad. cast.: *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002).

La situación no es muy distinta cuando se trata de discursos en los que se contrasta la *racionalidad teleológica o electiva de nuestras decisiones*,* es decir, la adecuación de la elección de los medios o la función de utilidad de la elección entre alternativas de acción. Más allá de la suposición de un mundo objetivo de estados posibles conectados entre sí por leyes, para saber lo que significa fundamentar reglas de acción instrumental o estrategias complejas de decisión los participantes en el discurso deben dominar el juego de lenguaje de la realización efectiva de objetivos elegidos racionalmente. Pero en su núcleo empírico, también aquí se trata del desempeño discursivo de pretensiones de verdad.

Los enunciados evaluativos «fuertes» introducen otra pretensión de validez , tan pronto como se tornan problemáticos los valores mismos a cuya luz los actores eligen o establecen fines.[11] Los discursos que sirven a la clarificación de tales orientaciones de valor tienen una fuerza epistémica comparativamente débil. Posibilitan consejos clínicos referidos al contexto de una historia vital individual o de una forma de vida colectiva, de las que los individuos o las comunidades se apropian conscientemente. Estos discursos se orientan por *pretensiones de autenticidad de la autocomprensión* o del proyecto vital de una primera persona del singular o del plural. Asociamos a la autoridad epistémica de la primera persona la suposición de un mundo subjetivo al que los propios afectados tienen un acceso privilegiado. Una perspectiva completamente diferente toma la delantera en cuan-

* *Zweck- oder Wahlrationalität von Entscheidungen.* (*N. del t.*)

11. J. Habermas, «Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft», en *Erläuterungen zur Diskursethik*, Fráncfort del Meno, 1991, págs. 100-118 (trad. cast.: «Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica», en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000).

to se trata de la selección, desde el punto de vista de la justicia, de valores *generalizados* que quedan incorporados en normas morales de acción.

Con la cuestión fundamental de la moral, esto es, la cuestión de qué formas de acción son «igualmente buenas» para todos los miembros, nos referimos a un mundo de relaciones interpersonales reguladas legítimamente. *La pretensión de corrección normativa de los enunciados morales* tiene el sentido de que las normas correspondientes *merezcan* ser universalmente reconocidas en el círculo de los destinatarios. A diferencia de lo que sucede con la pretensión de verdad, la pretensión de corrección normativa (análoga a la verdad) no posee una referencia que trascienda las justificaciones. Esta pretensión agota su sentido en la asertabilidad idealmente justificada.[12] La aceptabilidad racional no sólo es una prueba de la validez, sino que en eso consiste el sentido de la validez de las normas que, en caso de conflicto, deben proporcionar razones igualmente convincentes para todas las partes en conflicto, es decir, razones imparciales. Sólo tras ampliarse hasta alcanzar una idea postradicional de la justicia llega a coincidir esta «imparcialidad», encarnada en primer término en la figura del juez, con esa otra «imparcialidad» epistémica de los participantes en el discurso, a los que el juego de la argumentación incita a descentrar sus perspectivas. La afortunada convergencia de la «justicia», en el sentido de una resolución imparcial de conflictos, con la «corrección normativa» en el sentido de la fundamentación discursiva de los enunciados normativos correspondientes, sólo se produce en el nivel postradicional de fundamentación.

Ahora bien, la adopción recíproca de perspectivas epistémicas de interpretación, que los participantes en la argumentación se ven obligados a llevar a cabo siempre que quieran examinar la aceptabilidad racional de cualquier enunciado, se *transforma* en la exigencia de una adopción de perspectivas *con pretensiones existenciales* cuando el enunciado se examina desde el punto de vista moral de la consideración igual de los intereses de *todos* los posibles afectados. Sólo ante cuestiones prácticas, en las que los afectados están implicados *propria persona*, las condiciones comunicativas de la argumentación ya no tienen únicamente el sentido de asegurar que intervengan todas las contribuciones relevantes y conduzcan a posicionamientos de sí o no motivados racionalmente. La presuposición inofensiva de una ponderación sincera e imparcial de todos los argumentos obliga a quienes participan en los discursos prácticos a tratar autocríticamente sus propias necesidades y estimaciones de la situación, y a considerar las situaciones de intereses de los otros desde la perspectiva de una comprensión de sí mismos y del mundo que en cada caso es ajena.

12. J. Habermas, «Richtigkeit *vs.* Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen», en J. Habermas (1999), págs. 271-318 (trad. cast.: «Corrección normativa *vs.* verdad. Sobre el sentido de la validez normativa de los juicios y normas morales», en *Verdad y justificación*).

Por consiguiente, partiendo únicamente del contenido normativo de los supuestos de la argumentación no es posible fundamentar el principio moral que exige considerar por igual todos los intereses. Sólo cuando ya se sabe qué significa tener obligaciones y justificar acciones moralmente se puede recurrir con este propósito al potencial de racionalidad dispuesto en los discursos. Saber cómo se participa en una praxis argumentativa es una competencia que debe *vincularse* con un conocimiento que se nutra de las experiencias vitales de una comunidad moral. La necesidad de familiarizarnos con la validez normativa de los mandatos morales y con la fundamentación de normas se muestra claramente cuando contemplamos la genealogía de ese desafío al que responde la moral racional.[13]

La situación de partida de la modernidad se caracteriza por la eclosión del pluralismo de las cosmovisiones. En esta situación, los miembros de las comunidades morales se enfrentan al dilema de que en casos de conflicto siguen discutiendo con razones morales acerca de sus acciones u omisiones, a pesar de que se ha desmoronado el contexto de cosmovisiones o doctrinas religiosas en el que se inscribían estas razones, y que fundaba el consenso. El único contexto unificador que aún comparten los hijos e hijas de la modernidad «desamparada» es la praxis de una disputa moral que ahora se desarrolla con razones insuficientes. Así pues, el acervo de puntos de vista compartidos queda reducido a las propiedades formales de estos discursos. Los participantes únicamente pueden recurrir al contenido normativo de los supuestos de la argumentación, que ya han aceptado si se han implicado en discusiones morales.

Ciertamente, el *telos* de la intención de erigir un nuevo consenso de fondo sobre la estrecha base de las cualidades formales de esta praxis discursiva común revela también los conocimientos previos

13. J. Habermas, «Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral», en *Die Einbeziehung des Anderen*, Fráncfort del Meno, 1996, págs. 11-64; aquí pág. 56 y sigs. (trad. cast.: «Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral», en *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999).

que proceden de experiencias morales pasadas. Sin el recurso de una previa familiaridad con relaciones de reconocimiento intactas, sustentadas por tradiciones «fuertes», propias de la comunidad moral a la que pertenecieron en condiciones de vida premodernas, los implicados ni siquiera podrían comprender el propósito de reconstruir una moral postradicional partiendo únicamente de las fuentes de la razón comunicativa. Ya saben lo que significa tener obligaciones morales y justificar una acción a la luz de normas obligatorias. Sólo en conexión con estos *conocimientos previos* puede emplearse el potencial de racionalidad dispuesto en la argumentación para fundamentar una moral autónoma, desligada de los contextos que forman las cosmovisiones.[14]

En las condiciones del discurso, el sentido de la validez deontológica de las normas que se han vuelto problemáticas se revela como la idea postradicional de justicia, definida como consideración igual de todos los intereses. Inmediatamente la necesidad de fundamentación que se ha extendido a las propias normas llama la atención sobre el desiderátum de un principio moral correspondiente, el cual, en tanto que regla de la argumentación, pudiera posibilitar un consenso fundado acerca de normas controvertidas, y con ello pudiese preservar para la moral un sentido cognitivo también en condiciones modernas. La idea de justicia, depurada postradicionalmente, inspira el principio de universalización «U»,[15] que en primer término se introduce hipotéticamente, y que si pudiese pretender un carácter vinculante universal, transcultural, podría explicar cómo pueden decidirse racionalmente las cuestiones morales en general. La propia validez universal de «U» se «deriva» del contenido de los supuestos argumentativos trascendentalmente obligatorios, a la luz del saber, que ya aportan los participantes en el discurso, acerca de qué significa fundamentar en general normas de acción. Con esta línea de argumentación sigo el modelo, que Apel ha desarrollado, de una fundamentación no deductiva que opera poniendo de manifiesto las contradicciones performativas del escéptico que rebate la posibilidad de fundamentar enunciados morales.

[4] La controversia entre Apel y yo no estriba en esta línea de fundamentación, sino en su importancia en un juego de fundamentación no fundamentalista. En efecto, si basándonos en la distinción entre

14. Para el siguiente esbozo de fundamentación, véase J. Habermas (1996), págs. 60-63.
15. Véase la nota 5.

un sentido trascendental y un sentido deontológico de la normatividad no concebimos como obligatorio en sentido deontológico el potencial de racionalidad universalmente dispuesto en los discursos, es perfectamente posible comprender el juicio imparcial, que «D» exige inespecíficamente acerca de la aceptabilidad de las normas, como un juicio «que aún es neutral con respecto a la moral y el derecho». Como en la formulación de «D»[16] se habla de «normas de acción» y de «discursos racionales» en general, este principio se sitúa en un nivel de abstracción superior al principio moral y al principio democrático. El principio «D» no tiene todavía en cuenta ni el tipo de acciones que requieren fundamentación, ni el aspecto específico de validez bajo el cual dichas acciones se justifican en cada caso. Ciertamente, el principio de discurso está diseñado para las cuestiones prácticas; sólo toca las cuestiones veritativas en la medida en que los hechos se tornen relevantes para la justificación de acciones. En relación con las condiciones discursivas bajo las que debe alcanzarse un consenso, «D» exige una fundamentación postconvencional de normas de acción en general, pero sin fijar aún el sentido específico en que debe movilizarse la fuerza que las razones tienen para alcanzar un consenso.

El potencial de racionalidad universalmente dispuesto en los discursos puede reclamarse desde los puntos de vista de la verdad, la efectividad y la consistencia conceptual para la fundamentación de reglas de acción instrumental y de elección racional; o desde el punto de vista de la autenticidad, para la fundamentación de orientaciones por valores éticos; o bien desde la perspectiva de la justicia, para la justificación de juicios y normas morales. Como ya hemos mencionado, a cada uno de estos tipos de normas y enunciados se asocian connotaciones diferentes. Los enunciados empíricos suscitan connotaciones ontológicas relativas a la existencia de estados de cosas; las intervenciones orientadas al éxito suscitan connotaciones instrumentales de eficacia y de maximización de la utilidad; las cuestiones éticas tienen connotaciones axiológicas relativas a la preferibilidad de los bienes, y las cuestiones morales tienen connotaciones de reconocibilidad de relaciones interpersonales ordenadas. Sólo estas referencias a la constitución del mundo objetivo, subjetivo o social fijan las perspectivas desde las que «D» cobra un sentido concreto. El principio moral, por ejemplo, puede entenderse como una operacionalización especial de «D» con respecto al mundo social legítimamente or-

16. Véase más arriba, pág. 86.

denado, una operacionalización que nos permite enjuiciar racionalmente las acciones y normas desde el punto de vista de la justicia.

Ahora bien, aunque las normas jurídicas se seleccionan *también* desde el punto de vista de la justicia y no es lícito que estén en *contradicción* con la moral, el principio democrático que habilita a los ciudadanos a estatuir el derecho legítimo no está subordinado al principio moral, como Apel supone. Para mostrar que se queda corta la subsunción del derecho bajo la moral y la ordenación iusnaturalista del derecho en una jerarquía de leyes, debo ocuparme de la peculiar posición que el derecho ocupa entre los tipos de normas que hemos mencionado hasta aquí, ya sólo porque el derecho *representa un sistema de acción fusionado con el poder político*. Esto se explica por las propiedades formales del derecho, que lo distinguen de la moral en tanto que derecho [a] subjetivo, [b] constrictivo y [c] positivo.

[a] El derecho moderno se construye a partir de derechos subjetivos que garantizan a la persona individual espacios de libertad circunscritos con precisión, es decir, esferas de libre arbitrio y de configuración autónoma de la vida. Desde el punto de vista moral comenzamos cerciorándonos de nuestras obligaciones, y sólo después derivamos nuestros propios derechos partiendo de las obligaciones de los demás hacia nosotros. Por el contrario, el derecho moderno comienza con una especificación de lo que es «lícito», en lugar de partir de mandatos («Debes...»). Sobre la base de derechos atribuidos igualitariamente, las obligaciones jurídicas sólo surgen de las expectativas legítimas que nos dirigen los otros. Esta asimetría se explica por la autorrestricción del derecho moderno, que permite todo aquello que no está expresamente prohibido. Mientras que el poder de penetración de la moral alcanza a todos los ámbitos de la vida y no conoce ningún umbral entre la conciencia moral privada y la responsabilidad [*Rechenschaft*] pública, el derecho sirve en primer término para que los ámbitos de la autonomía privada queden liberados de las intervenciones arbitrarias del poder público. El derecho es una forma selectiva, no holista, de regulación de la conducta, y afecta a los individuos no en la forma concreta de personas individualizadas por su historia vital, sino sólo en la medida en que las personas naturales cobran el estatus de personas jurídicas, es decir, de depositarios de derechos subjetivos, un estatus artificialmente producido y sujeto a límites muy estrechos.

[b] El derecho moderno está conectado con la amenaza de sanciones estatales. El poder del Estado garantiza que las leyes se cumplan por término medio, y con esta obediencia al derecho, que puede imponerse por la fuerza, cumple una condición secundaria de la legitimidad de los principios jurídicos generales. Pues sólo puede exigirse el cumplimiento de una norma cuando cada destinatario puede dar por sentado que todos los otros destinatarios cumplirán igualmente dicha norma. También la moral racional, que ya no está inscrita en ninguna cosmovisión religiosa, debe conectarse con ciertos patrones de socialización y tradiciones culturales para procurar que por término medio los juicios morales se plasmen en acciones morales. Pero una moral semejante, que se ha vuelto autónoma, sólo está diseñada por su propia naturaleza para el objetivo cognitivo de posibilitar intuiciones racionales [*Einsichten*]. Los buenos motivos e intenciones siguen siendo asunto de los propios sujetos racionales [*einsichtige Subjekte*]. En cambio, el carácter institucional del derecho descarga a los individuos de todo esfuerzo motivacional. A diferencia de la moral, el derecho no es sólo un sistema de saber, sino un sistema de acción. Mientras la moral apela a la intuición [*Einsicht*] y la buena voluntad, el derecho se limita a exigir acciones conformes a la ley. Este desacoplamiento de la conducta conforme a la ley respecto del motivo del «respeto a la ley» explica también cuál es la razón esencial de que las regulaciones jurídicas sólo puedan extenderse a la «conducta externa».

[c] Por supuesto, la política no sólo presta al derecho los medios de sanción estatales, sino que por su parte se sirve del derecho como medio [*Medium*] para sus propios rendimientos configuradores y organizadores, y también como fuente de legitimación. El derecho estatuido, dependiente de la voluntad política de un legislador, se presta a convertirse en medio de organización de la dominación política. De este carácter positivo resulta la separación de roles entre los autores que estatuyen el derecho y los destinatarios que están sometidos al derecho. Este voluntarismo de la legislación también es ajeno a una moral entendida en términos constructivistas. Además, el derecho asume objetivos y programas políticos que pueden justificarse no sólo desde el punto de vista moral. Las materias necesitadas de regulación exigen justificaciones complejas en las que intervienen razones de naturaleza empírica, instrumental-pragmática, estratégica y ética. La forma jurídica sólo permanece intacta en tanto cada nueva regulación se integre consistentemente en el sistema jurídico vigente y no infrinja los principios de la justicia. La vinculación de la legislación al conjunto de principios de una constitución democrática satisface ya la reserva de que las razones morales no queden sobrepujadas.

[5] Para comprender finalmente la autonomía sistemática, y criticada por Apel, del principio democrático, debemos analizar la necesidad de fundamentación que resulta en particular del entrelazamiento del derecho y la política. Por un lado, el derecho es constitutivo para el poder político,[17] y por otro lado depende él mismo del ejercicio del poder político: los programas jurídicos son el resultado de una voluntad política. Esta voluntad pierde el carácter de un uso arbitrario del poder político no sólo mediante su domesticación por el *Estado de derecho*. El proceso legislativo sólo adquiere la cualidad de fundar legitimidad por el hecho de que se aplica a sí mismo con el objetivo de establecer un *procedimiento democrático*. Por esta vía se logra que las resoluciones del legislador político dependan del resultado de una formación inclusiva de la voluntad en una esfera pública amplia, mediada por los medios de comunicación; y se logra que dependan también de las deliberaciones discursivamente estructuradas de las corporaciones elegidas democráticamente. La institucionalización jurídica de los procedimientos de la política deliberativa extrae su fuerza legitimadora de la idea rectora de una autolegislación racional, independiente de toda premisa tomada de cualquier cosmovisión.

Aquí encontramos una analogía muy estrecha con el concepto kantiano de autodeterminación moral. La autolegislación democrática exige un procedimiento de formación discursiva de la voluntad que posibilita la autovinculación del legislador democrático a las intuiciones de la razón práctica, de tal modo que los destinatarios del derecho pueden comprenderse al mismo tiempo como sus autores no sólo en un sentido voluntarista. De aquí resulta el principio democrático, que afirma que pueden pretender una validez legítima aquellas leyes que puedan hallar el consentimiento de todos los ciudadanos en un proceso legislativo discursivo que a su vez está constituido jurídicamente. Ahora bien, es importante que no pasemos por alto el *sentido propiamente político* de esta analogía con la autonomía moral.

En las condiciones colectivas de la formación de la voluntad política de los ciudadanos de una comunidad concreta, la analogía con el modelo de la autodeterminación moral de la persona individual consiste en la simulación de la *autovinculación racional del arbitrio* [*einsichtige Selbstbindung der Willkür*]. Pero esta semejanza estructural de la legislación política y la autodeterminación moral no significa una asimilación de la una a la otra. Ciertamente, los ciudadanos que se orientan por el bien común no deben cerrarse a las reflexiones morales. Pero como la praxis de la decisión deliberativa es un elemento constitutivo de un sistema político que se legitima también, aunque no en primer término, por la eficacia de los imperativos de autoafirmación prudencial que se hacen valer de conformidad con la Constitución, el procedimiento democrático de legislación debe agotar el potencial de racionalidad de las deliberaciones en toda la amplitud de posibles aspectos de validez, y de ningún modo únicamente desde la perspectiva moral de la generalización igualitaria de intereses.

17. J. Habermas (1992), págs. 167-186.

Al pasar de la moral al derecho, llevamos a cabo un cambio de perspectiva desde el actor al nivel del sistema institucional. Esas normas que orientan al individuo en la acción instrumental, en la elección racional, en la acción ética y en la acción moral, se justifican desde la perspectiva de un agente, aunque nos lo representemos como participante en discursos. En tanto que participante en el discurso, el actor quiere responder a la pregunta de qué debe hacer desde el punto de vista del éxito, del provecho, del bien o de lo justo. La razón práctica se encarna en discursos que los implicados emprenden *ad hoc* con el objetivo de clarificar cuestiones prácticas. Esta referencia cognitiva tampoco se pierde en el discurso de los ciudadanos del Estado. Pero las normas jurídicas tienen, por su propia naturaleza, un carácter institucional. Aquí la razón práctica no sólo se hace valer en la propia praxis discursiva o en las reglas que sigue la argumentación. A nivel sistémico, la razón práctica se encarna más bien en los principios según los cuales está constituido el sistema político en cuanto tal. Esto explica por qué el principio democrático, en tanto que elemento constitutivo de un orden constitucional, no interviene en los discursos estableciendo un esquema de argumentación, como hace el principio moral, sino que fija criterios para el *establecimiento* y la *interrelación* de discursos políticos.

Los discursos de los ciudadanos y de sus representantes están envueltos de antemano en un sistema de acción política que obedece a sus propios imperativos funcionales de autoconservación. Ciertamente, el derecho legítimo debe proporcionar un orden justo de relaciones interpersonales en el seno de un colectivo determinado. Pero el derecho legítimo es al mismo tiempo el lenguaje de la programación de un sistema de acción constituido en forma jurídica, que se responsabiliza de la estabilidad y la reproducción de la sociedad en su totalidad; es decir, que se responsabiliza de la totalidad de la vida colectiva, no sólo de la convivencia legítima. Por eso el derecho exige *por sí mismo* otros criterios de enjuiciamiento diferentes de los de una moral que orienta sus mandatos únicamente desde el punto de vista

de la justicia, e incluso por el consentimiento fundado de todos, y no en primer término de los ciudadanos pertenecientes a la comunidad jurídica. Los imperativos de autoconservación política, económica y cultural son puntos de vista que no hay que despreciar, bajo los cuales las regulaciones jurídicamente consistentes pueden someterse a una crítica empírica, pragmática y ética, sin entrar en conflicto con los fundamentos morales de la Constitución.

De este modo, un orden constitucional que se corrige democráticamente a sí mismo puede disponer de forma duradera la realización reformista del sistema de los derechos,[18] y resolver de manera conforme a la moral precisamente ese problema para cuya solución Apel introduce una ética de la responsabilidad que sobrepuja a la moral en su totalidad.

[6] Debido al entrelazamiento del derecho moderno con el poder político, el principio democrático que regula el proceso legislativo [*Rechtsetzung*] goza de autonomía frente al principio moral. Como Apel no aprecia adecuadamente esta conexión interna del derecho y el poder, también desconoce la función que tiene el derecho de domesticar el poder. En su lugar, se ocupa de una domesticación moral del poder político que al mismo tiempo coadyuve a la creación política de condiciones [*Verhältnisse*] morales. De todas formas, *en el seno* de los discursos morales no puede plantearse un «problema de la aplicación de la moral referida a la historia»,[19] porque una ética deontológica heredera de Kant excluye por buenas razones los compromisos. Los mandatos morales incondicionalmente válidos no pueden hacer compromisos, por magnánimos que sean, con ningún objetivo político, por elevado que sea. ¿Pero requiere la ética deontológica ese complemento de ética de la responsabilidad al que Apel dedica la llamada «Parte B» de la ética?

El sentido categórico de los mandatos morales permanece intacto también ante la visión consternadora de la justicia intolerable, y en todo caso no necesita hacer compromisos y admitir un dudoso «complemento», siempre que consideremos una «división moral del trabajo» con respecto a nuestras obligaciones positivas que dé cuenta del

18. Sobre las aporías de una toma de partido prudencial por la creación de las condiciones en las que puede exigirse universalmente la acción moral, véase J. Habermas, «Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück», en J. Habermas (1999), págs. 186-270, aquí págs. 224 y sigs. (trad. cast.: «Caminos hacia la destrascendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás», en *Verdad y justificación*, *op. cit.*)

19. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Fráncfort del Meno, 1988, págs. 103-153.

principio, por su parte moralmente justificado, según el cual sólo «debemos» [«*müssen*»] hacer aquello que está fácticamente en nuestro poder: *nemo ultra posse obligatur.* Las normas bien fundamentadas no pierden un ápice del rigor de su sentido categórico por el hecho de que antes de su aplicación sólo valgan *prima facie*. Es cierto que, en caso de colisión con otras normas válidas, necesitan un cuidadoso enjuiciamiento de su «adecuación»; pero su validez permanece intacta aunque en el caso particular deban «retirarse» ante otras normas.[20] La pretensión de validez normativa de los mandatos morales quedaría relativizada y conectada a las condiciones de éxito de la acción estratégica (o como dice Apel, de la acción «estratégico-contraestratégica»), si la preocupación «política» (en sentido amplio) por el «éxito aproximativo de lo moral en general» (por ejemplo, en la forma de otro principio perteneciente a la ética de la responsabilidad) quedase incorporado a la propia moral.[21]

Si el contenido normativo de los supuestos universales de la argumentación no tiene un sentido deontológicamente obligatorio y no aporta nada a una derivación directa del trato igual y la reciprocidad obligadas más allá de la praxis de la argumentación, no comprendo de ningún modo cómo puede obtenerse de esta sustancia normativa algún provecho para exigencias más amplias. Apel querría fundamentar de una tacada la «corresponsabilidad de todos los hombres por las consecuencias de las actividades colectivas y, en esa medida, también por las instituciones».[22] Partiendo de la autorreflexión sobre las normas ya siempre supuestas en las argumentaciones, pretende derivar, sin ulteriores mediaciones, la obligación moral de una política cuyo objetivo es *establecer* condiciones de vida morales para todos los hombres a escala mundial.

Por un lado, el poder político ha sido hasta hoy el único medio [*Medium*] para influir de forma voluntaria y colectivamente vinculante sobre las condiciones sistémicas y las formas institucionales de nuestra existencia social. Por otro lado, no se puede moralizar inme-

20. K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Fráncfort del Meno, 1988.

21. K.-O. Apel (2001), págs. 77 y sigs.

22. *Ibid.*, pág. 82. Véase también D. Böhler, «Warum moralisch sein? Die Verbindlichkeit der dialogbezogenen Selbst- und Mitverantwortung», en Apel/Burckhart (2001), pág. 50: «¿Corresponsabilidad de qué? Ante todo, del examen de las propias pretensiones de validez; a continuación, de la preservación y, en la medida de lo posible, la mejora de las condiciones reales de una realización libre, pública y a escala mundial de discursos (sobre todo acerca de cuestiones relacionadas con los derechos humanos); y finalmente del respeto o realización práctica (política, económica y ecológica) de sus resultados».

diatamente la política, ya sea según el modelo platónico del «buen gobernante», ya por la vía de la acción revolucionaria o, como parece imaginar Apel, mediante un rearme moral general de las virtudes de la acción política. Frente a esto, la domesticación institucional del poder político mediante una juridificación regulada democráticamente parece ser el único camino transitable hacia una reforma moral de nuestra conducta. Puede examinarse qué es posible hacer estudiando el complejo desarrollo del Estado constitucional democrático y las garantías del Estado social que se conquistaron sobre esta base. La política que hasta ahora domesticaban, siquiera parcialmente, las Constituciones de los Estados nacionales tendrá que transformarse una vez más en el marco de un orden jurídico cosmopolita, si ha de deshacerse de sus rasgos agresivos y autodestructivos y transformarse en un poder mundial de configuración civilizadora.[23]

En este camino político, la moral es una brújula excesivamente imprecisa, e incluso desorientadora. Lo que Apel ofrece en la «Parte B», como la forma de compromiso de una moral que calcula las perspectivas de éxito de la moral en su conjunto, ignora la dimensión de una progresiva juridificación democrática de la política, que tendría como resultado una civilización de las condiciones de vida. Por supuesto, en la estela de la autoliquidación neoliberal de la política por medio de la globalización económica, esta estrategia corre el riesgo de perder su objeto: como medio [*Medium*] por el que la sociedad actúa conscientemente sobre sí misma, la política se encoge en la medida en que cede a los mercados sus funciones reguladoras. Bajo el signo de la «guerra contra el terrorismo», en el mejor de los casos se pone coto a la «desaparición de la política» mediante el rearme de los ejércitos, los servicios secretos y la policía.

Apel carga sobre el discurso del filósofo que, realizando una argumentación cualquiera, reflexiona sobre el contenido de los supuestos necesarios de la argumentación, el triple peso de [a] fundamentar normas morales fundamentales directamente, es decir, sin desviarse y pasar por la fundamentación de un principio de universalización; [b] mostrar una obligación existencial de «ser moral»; y [c] completar la moral con una obligación de realizar históricamente la moral, obligación ésta que se funda en la ética de la responsabilidad. Aludiendo a la concepción de Husserl de una fundación trascendental originaria [*transzendentale Urstiftung*], Apel llama «primordial» a este discurso. Supongo que nuestra discusión sobre la correcta construcción arquitectónica de la teoría se retrotrae en última instancia a un disenso acerca del papel de la propia filosofía. Apel lleva a cabo una muy reveladora reconstrucción de la historia de la filosofía occidental como una sucesión de tres paradigmas, que clasifica como ontología, epistemología y filosofía lingüística. Es consciente de la autocrítica situación de partida del pensamiento moderno, y al mismo tiempo del límite falibilista del pensamiento postmetafísico. No obstante, Apel tiende hacia una comprensión fundamentalista de la filosofía cuando caracteriza la autorreflexión filosófica como un discurso primordial y cargado de objetivos exagerados. Al final, Apel confía en las certezas infalibles de un acceso directo, y que por tanto se hace presente de un modo preanalítico, a las intuiciones lingüísticas de un participante en la argumentación ejercitado en la reflexión. Pues el argumento de pragmática trascendental para el que está pensada la función de una «fundamentación última» tiene en verdad el valor de un cercioramiento presuntamente inconmovible, o en todo caso no contrastable discursivamente. Si fuese un argumento, estaría en un contexto lingüístico que ofrece tantos flancos de ataque como facetas tiene.

23. Véase más abajo, págs. 315 y sigs.

Por supuesto, con el lema de la «reflexión estricta», introducido por Wolfgang Kuhlmann, se toca un tema diferente, que ya no podemos abordar aquí. Me he limitado a las diferencias que Apel ha puesto de relieve en su discusión con mi filosofía del derecho. Son diferencias de enfoque. No pueden ocultar los puntos de contacto en los resultados, ni tampoco las intuiciones que desde mi época de estudiante en Bonn debo a las incomparables enseñanzas de un amigo que siempre está presente en mi espíritu.

Segunda parte

PLURALISMO RELIGIOSO Y SOLIDARIDAD CIUDADANA

CAPÍTULO 4

¿FUNDAMENTOS PREPOLÍTICOS DEL ESTADO DEMOCRÁTICO DE DERECHO?

El tema propuesto para nuestra discusión me evoca aquella pregunta, preñada de sentido, que Ernst Wolfgang Böckenförde formuló a mediados de los años sesenta: ¿puede sustentarse el Estado liberal y secularizado sobre unos presupuestos normativos que él mismo es incapaz de garantizar?[1] Con esta pregunta se expresa la duda sobre la capacidad del Estado constitucional democrático para renovar con sus propios recursos los presupuestos normativos que lo sostienen, así como la sospecha de que dicho Estado depende de tradiciones éticas autóctonas en términos cosmovisionales o religiosos, en cualquier caso, vinculantes a escala colectiva. Aunque esto pondría en un aprieto al Estado, que, ante el «hecho del pluralismo» (Rawls), está obligado a la neutralidad en lo que respecta a las cosmovisiones, esta conclusión no basta, sin embargo, para descartar la sospecha misma.

Para comenzar, quisiera delimitar la cuestión en dos aspectos. En el aspecto cognitivo, la duda se refiere a la cuestión de si el poder político, tras la consumada positivación del derecho, puede seguir admitiendo una justificación secular, esto es, no religiosa o postmetafísica [1]. Aun cuando se aceptase tal clase de legitimación, desde el punto de vista motivacional se mantiene la duda de si resulta posible dar estabilidad normativa, esto es, una estabilidad que vaya más allá de un mero *modus vivendi*, a una colectividad pluralista en términos cosmovisionales mediante la presuposición de un consenso de fondo que, en el mejor de los casos, sería formal y limitado a procedimientos y principios [2]. Aun cuando se pudiera despejar esta duda, permanece el hecho de que los ordenamientos liberales dependen de la solidaridad de sus ciudadanos, cuyas fuentes podrían agotarse completamente como consecuencia de una secularización «descarrilada».

1. E. W. Böckenförde, «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkuralisation» (1967), en idem, *Recht, Staat, Freiheit*, Fráncfort del Meno, 1991, págs. 92 y sigs. Aquí, pág. 112.

No se puede rechazar de plano este diagnóstico, pero no debe ser entendido de tal modo que los elementos cultos entre los defensores de la religión pudieran extraer de él de cierta manera una «plusvalía» [3]. En lugar de ello, propondré entender la secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje que obliga tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las doctrinas religiosas a reflexionar sobre sus respectivos límites [4]. En relación a las sociedades postseculares se plantea finalmente la pregunta de cuáles son las suposiciones cognitivas y las expectativas normativas que el Estado liberal debe exigir a los ciudadanos creyentes y no creyentes en las relaciones entre ellos [5].

[1] El liberalismo político (por el que abogo en la forma especial de un republicanismo kantiano)[2] se comprende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los fundamentos normativos del Estado democrático constitucional. Esta teoría entronca con la tradición de un derecho racional que renuncia a los fuertes supuestos cosmológicos y soterológicos de las doctrinas clásicas y religiosas del derecho natural. La historia de la teología católica en la Edad Media, en especial la escolástica tardía española, forma parte por supuesto de la genealogía de los derechos humanos. Pero los fundamentos legitimatorios del poder estatal, neutrales en términos de cosmovisión, proceden en última instancia de las fuentes profanas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII. La teología y la Iglesia no lograron afrontar los desafíos espirituales del Estado constitucional revolucionario hasta mucho más tarde. Del lado católico, que, si yo lo entiendo bien, asume una relación sin problemas con el *lumen naturale*, nada se interpone en el fondo para una fundamentación autónoma (independiente de las verdades reveladas) de la moral y el derecho.

En el siglo XX, la fundamentación postkantiana de los principios constitucionales liberales ha tenido que confrontarse no tanto con las secuelas de un derecho natural objetivo (así como con las derivaciones de una ética material de valores) como con formas de crítica de índole historicista y empiricista. Desde mi perspectiva, basta con ciertos supuestos débiles acerca del contenido normativo de la constitución comunicativa de las formas de vida socioculturales para poder defender, frente al contextualismo, un concepto de razón no deflaccionista y, frente al positivismo jurídico, un concepto no decisionista

2. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Fráncfort del Meno, 1996 (trad. cast.: *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999).

de validez jurídica. La tarea fundamental consistiría entonces en explicar:

- por qué el proceso democrático vale como un procedimiento legislativo legítimo; y
- por qué la democracia y los derechos humanos se limitan recíprocamente y de manera equiprimordial en el proceso constituyente.

La explicación consiste en la comprobación de

- que el proceso democrático en la medida en que cumple las condiciones de una formación de la opinión y de la voluntad inclusiva y discursiva, fundamenta la suposición en la aceptabilidad de los resultados; y
- que la institucionalización jurídica de un proceso de legislación democrática exige la garantía simultánea *tanto de los derechos fundamentales liberales como de los políticos*.[3]

El punto de partida de esta estrategia de fundamentación es la constitución que los ciudadanos asociados se conceden a sí mismos, y no la domesticación de un poder estatal existente, pues éste únicamente puede ser generado por medio de un proceso constituyente democrático. Un poder estatal «constituido» (y no sólo domesticado constitucionalmente) está juridificado hasta en su núcleo más interno, de manera que el derecho impregna por completo el poder político, sin excluir aspecto alguno. Con la concepción positivista de la voluntad estatal, profundamente enraizada en el imperio alemán, la doctrina alemana del derecho público (desde Laband y Jellinek hasta Carl Schmitt) dejaba siempre abierta una puerta para una sustancia ética «del Estado» o «de lo político» exenta de derecho; en cambio, en el Estado constitucional no existe ninguna autoridad política que se sustente en una sustancia prejurídica.[4] De la soberanía preconstitucional de los príncipes no queda en el Estado constitucional ningún lugar vacío que ahora —en forma del *ethos* de un pueblo más o menos homogéneo— fuera preciso rellenar con una soberanía popular igualmente sustancial.

3. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Fráncfort del Meno, 1992, cap. 3 (trad. cast.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998).

4. H. Brunkhorst, «Der langen Schatten des Staatswillenspositivismus», en *Leviathan*, vol. 31 (2003), págs. 362-381.

A la luz de este problemático legado, la pregunta de Böckenförde se entiende en el sentido de si un ordenamiento constitucional completamente positivizado precisa de la religión o de algún otro «poder sustentador» como respaldo cognitivo de sus fundamentos de validez. Conforme a esta interpretación, la pretensión de validez del derecho positivo depende de su anclaje en las convicciones de carácter ético-político de las comunidades religiosas o nacionales, pues tal ordenamiento jurídico no podría legitimarse tan sólo de manera autorreferencial a partir de procedimientos jurídicos generados democráticamente. Por el contrario, si se concibe el proceso democrático no a la manera positivista de Kelsen o Luhmann, sino como método para la creación de legitimidad a partir de la legalidad, no surge entonces un déficit de validez que deba ser compensado mediante la «eticidad». Frente a la concepción del Estado constitucional propia de la derecha hegeliana, la concepción procedimentalista de inspiración kantiana aboga por una fundamentación autónoma de los principios constitucionales con la pretensión de ser aceptable racionalmente para todos los ciudadanos.

[2] En lo que sigue partiré de la base de que la constitución del Estado liberal puede cubrir su necesidad de legitimación de manera autosuficiente, a saber: administrando en la argumentación recursos cognitivos que son independientes de las tradiciones religiosas y metafísicas. Aun dando por sentada esta premisa, subsiste una duda en lo que atañe al aspecto motivacional. Los presupuestos normativos del Estado constitucional democrático son más exigentes en lo que respecta al papel de ciudadanos, concebidos como los autores del derecho, que en lo que se refiere al papel de miembros de la sociedad, que son los destinatarios de ese derecho. De los destinatarios del derecho únicamente se espera que en el ejercicio de sus libertades (y derechos) subjetivas no sobrepasen los límites legales. Las motivaciones y actitudes que se esperan de los ciudadanos —en su papel de colegisladores democráticos— tienen poco que ver con la obediencia prestada a las leyes coercitivas que regulan la libertad.

Los ciudadanos han de ejercer sus derechos de comunicación y de participación de manera activa no sólo en función de su propio interés bien entendido, sino en pro del bien común. Y esto exige un componente mayor de motivación, que no es posible imponer por vía legal. La imposición de una obligación de participación electoral sería en el Estado democrático de derecho un cuerpo tan extraño como la solidaridad reglamentada. La disposición a ponerse a favor de ciudadanos extraños, que seguirán siendo anónimos, y a aceptar sacrificios en nombre del interés general, es algo que sólo cabe sugerir a los ciudadanos de una comunidad liberal. De ahí que las virtudes políticas —aunque sólo se las recaude como calderilla— sean esenciales para la existencia de una democracia. Son asuntos propios de la socialización y de la habituación a las prácticas y a las formas de pensar de una cultura política liberal. El estatus de ciudadano político está incrustado en cierto modo en una sociedad civil que se nutre de fuentes espontáneas, y, si ustedes quieren, «prepolíticas».

De ello todavía no cabe deducir que el Estado liberal sea incapaz de reproducir sus presupuestos motivacionales a partir de sus propios recursos seculares. Los motivos para una participación de los ciudadanos en la formación de la opinión y de la voluntad política se nutren, ciertamente, de proyectos éticos de vida y de formas culturales de vida. Pero las prácticas democráticas desarrollan una dinámica política propia. Sólo un Estado de derecho sin democracia, al que en Alemania estuvimos acostumbrados durante mucho tiempo, sugeriría una respuesta negativa a la cuestión planteada por Böckenförde: «¿Cómo pueden vivir pueblos unificados estatalmente sólo de la garantía de la libertad individual sin un vínculo unificador previo a esa libertad?».[5] El Estado de derecho constituido democráticamente garantiza efectivamente no sólo libertades negativas para los ciudadanos de la sociedad preocupados por el propio bien; con el afloramiento de las libertades comunicativas moviliza también la participación de los ciudadanos en el debate público acerca de temas que conciernen a todos en común. El «vínculo unificador» echado en falta es un proceso democrático en el que, en última instancia, lo que queda a discusión es la comprensión correcta de la constitución.*

Así, por ejemplo, en las actuales discusiones acerca de la reforma del Estado de bienestar, la política de inmigración, la guerra de Irak o la supresión del servicio militar obligatorio, no solamente se trata de esta o aquella medida política particular (*policies*), sino que siempre se trata también de la interpretación polémica de principios constitucionales e, implícitamente, de cómo queremos entendernos en

5. Böckenförde (1991), pág. 111.

* Consciente de que la ausencia de un lenguaje religioso que pueda ser compartido socialmente es un vacío difícil de llenar a la hora de garantizar la cohesión social, Habermas considera que desde el siglo XVIII todo el discurso de la modernidad ha girado bajo distintos rótulos en torno a un único tema: pensar en un «equivalente del poder unificador de la religión» (en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pág. 172). (*N. del t.*)

cuanto ciudadanos de la República Federal y en cuanto europeos a la luz de la multiplicidad de nuestras formas de vida culturales, del pluralismo de nuestras cosmovisiones y convicciones religiosas. Ciertamente, si lanzamos una mirada a la historia ha de reconocerse que el hecho de compartir una lengua común y, sobre todo, la conciencia nacional recién despertada, fueron útiles para el surgimiento de una solidaridad cívica altamente abstracta. Entretanto las convicciones republicanas se han desprendido, sin embargo, de gran parte de estos anclajes prepolíticos: el hecho de que no estemos dispuestos a morir «por Niza» no constituye por ello ninguna objeción contra una constitución europea. Piensen ustedes en los discursos ético-políticos sobre el Holocausto y los crímenes de masas: ellos han permitido a los ciudadanos de la República Federal ser conscientes del logro que representa la constitución. El ejemplo de una «política de la memoria» autocrítica (algo que entretanto ha perdido su carácter de excepcionalidad, pues se ha extendido también a otros países) muestra cómo se conforman y renuevan *por sí mismos* los lazos del patriotismo constitucional en el caldo de cultivo de la política.

Al contrario de lo que sugiere un malentendido ampliamente extendido, el «patriotismo constitucional» implica que los ciudadanos hagan suyos los principios de la constitución no sólo en su contenido abstracto, sino de manera concreta en el contexto histórico de sus respectivas historias nacionales. Si el contenido moral de los derechos fundamentales debe convertirse en profundas convicciones, no basta con el mero proceso cognitivo. Posiciones morales y coincidencias a nivel mundial en la indignación ante violaciones masivas de derechos humanos sólo bastarían para fomentar una tenue integración de los ciudadanos de una sociedad mundial constituida políticamente (si es que algún día llegara a existir). Entre ciudadanos, sólo puede surgir una solidaridad, como siempre, abstracta y mediada jurídicamente, si los principios de justicia encuentran acomodo en el entramado, más denso, de orientaciones axiológicas de carácter cultural.

[3] De acuerdo con las anteriores reflexiones, la naturaleza secular del Estado constitucional democrático no muestra ninguna debilidad interna, esto es, inherente al sistema político como tal, que perjudique su propia estabilidad desde el punto de vista cognitivo o motivacional. Con ello, sin embargo, no se excluyen factores externos. Una descarrilada modernización de la sociedad en su conjunto podría muy bien debilitar el vínculo democrático y enflaquecer el modo de solidaridad, de los que depende el Estado democrático para no tener que recurrir a la coerción jurídica. En este caso estaríamos precisamente en aquella constelación que Böckenförde tenía ante sus ojos: la transformación de los ciudadanos de las sociedades liberales pacíficas y acomodadas en mónadas individualizadas, que actúan por interés propio y que sólo emplean sus derechos subjetivos como armas para luchar entre sí. Evidencias de este tipo de desmoronamiento de la solidaridad ciudadana se hacen visibles en el contexto mucho más amplio de la dinámica, no gobernada políticamente, seguida por la economía mundial y la sociedad mundial.

Los mercados, que no pueden ser democratizados como las administraciones estatales, asumen progresivamente funciones de control en ámbitos de la vida que hasta ahora se habían mantenido cohesionadas normativamente, esto es, cuya integración se aseguraba mediante formas políticas o prepolíticas de comunicación. Con ello, no sólo determinadas esferas privadas se invierten transformándose en mecanismos de la acción orientada al éxito, esto es, de la acción orientada a la consecución de las respectivas preferencias propias; sino que también se reduce el ámbito sometido a las exigencias de legitimación pública. El privatismo ciudadano se refuerza por la desmotivadora pérdida de función de una formación democrática de la opinión y de la voluntad que, si acaso, sólo funciona todavía, y sólo parcialmente, en los ámbitos nacionales y que, por tanto, no alcanza a los procesos de decisión desplazados a nivel supranacional. También la mermada esperanza en la capacidad estructuradora de la comunidad internacional fomenta, por tanto, la tendencia hacia la despolitización de los ciudadanos. En vista de los conflictos y de las sangrantes injusticias sociales de una sociedad global no deja de crecer el desencanto con cada nuevo tropiezo en el camino (emprendido sólo a partir de 1945) de una constitucionalización del derecho internacional.[6]

Las teorías postmodernas, al ejercer la crítica de la razón, conciben las crisis no como efectos de un agotamiento selectivo de los potenciales de racionalidad acumulados en la modernidad occidental, sino como resultado lógico del programa de una racionalización autodestructiva en el plano de lo espiritual y de lo social. Aunque para la tradición católica el escepticismo frente a la razón es de por sí algo extraño, lo cierto es que el catolicismo tuvo dificultades por lo menos hasta los años sesenta del siglo pasado para asumir el pensa-

6. Véase, más adelante, págs. 317 y sigs.

miento secular del humanismo, la Ilustración y el liberalismo político. Por eso, en nuestros días vuelve a encontrar resonancia el teorema según el cual únicamente la orientación religiosa hacia un punto de referencia trascendente puede sacar del callejón sin salida a una modernidad arrepentida. En Teherán, un colega me preguntó si, desde la perspectiva de la comparación de culturas y de la sociología de la religión, no sería precisamente la secularización europea la excepción propiamente dicha que necesita de una corrección. Esto nos evoca el estado de ánimo de la República de Weimar, en Carl Schmitt, Heidegger o Leo Strauss.

Pero a mí me parece más adecuado no llevar hasta el extremo, en términos de crítica de la razón, la cuestión de si una modernidad ambivalente puede estabilizarse sólo a partir de las fuerzas seculares de una razón comunicativa, sino, más bien, intentar quitarle dramatismo y tratarla como una cuestión no resuelta empíricamente. Con ello no pretendo considerar el hecho de la pervivencia de la religión en un entorno cada vez más secularizado como un fenómeno meramente sociológico. La filosofía debe tomar en serio este dato y abordarlo, por así decirlo, como un *desafío cognitivo*. Pero antes de proseguir por esta vía de discusión, me gustaría mencionar una derivación plausible del diálogo en una dirección distinta. Como consecuencia de la creciente radicalización de la crítica de la razón, la filosofía se ha implicado también en la autorreflexión sobre sus propios orígenes religioso-metafísicos y ocasionalmente también en el diálogo con una teología que, por su parte, ha buscado conectar con los intentos filosóficos de autorreflexión posthegeliana de la razón.[7]

Excurso. Uno de los posibles puntos de arranque del discurso filosófico sobre la razón y la revelación es una figura del pensamiento que reaparece una y otra vez: la razón que reflexiona sobre su más profundo fundamento descubre que tiene su origen en otra cosa; y debe reconocer el poder de esa otra cosa si no quiere perder su orientación racional en el callejón sin salida de un híbrido autoapoderamiento. Como modelo sirve aquí el ejercicio de una mutación de la razón llevada a cabo, o al menos puesta en marcha, con la propia fuerza, esto es, de una conversión de la razón por medio de la razón; el desencadenante de la reflexión bien puede ser, como en Schleiermacher, la autoconciencia del sujeto cognoscente y actuante o, como en Kierkegaard, la historicidad de la autoconfirmacion existencial del individuo o, como en Hegel, Feuerbach y Marx, el propio desgarro existencial de las relaciones éticas. Aun sin verse movida inicialmente por impulsos teológicos, una razón que se hace consciente de sus propios límites se trasciende a sí misma en dirección a otra cosa, ya sea por medio de una fusión mística con una conciencia cósmica envolvente, ya sea en la desesperada esperanza en el acontecimiento histórico de un mensaje salvífico o en la forma de una solidaridad anticipatoria con los humillados y ofendidos, que trata de acelerar la salvación mesiánica. Estos dioses anónimos de la metafísica posthegeliana —la conciencia envolvente, el acontecimiento irrepresentable, la sociedad no-alienada— son presa fácil para los teólogos. Se prestan a ser descifrados como seudónimos de la trinidad del Dios personal que se comunica a sí mismo.

7. P. Neuner y G. Wenz (comps.), *Theologen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2002.

Estos intentos de renovación de una teología filosófica después de Hegel son siempre más simpáticos que aquel nietzcheanismo que se limita a tomar prestadas las connotaciones cristianas del oír y percibir, del pensar rememorativo y expectativa de gracia, de la llegada y el acontecimiento, con el objeto de proyectar un pensamiento proposicionalmente desustanciado detrás de Cristo y Sócrates hacia una indeterminada noción de lo arcaico. Frente a ello existe una filosofía que, consciente de su falibilidad y de su frágil posición en el interior del complejo edificio de la sociedad moderna, insiste en la diferenciación genérica, pero de ningún modo peyorativa, entre el discurso secular que aspira a ser accesible a todo el mundo y el discurso religioso dependiente de las verdades reveladas. Ahora bien, a diferencia de lo que sucede en Kant y en Hegel, este trazado gramatical de límites no lleva asociada una pretensión filosófica de determinar por sí misma qué hay de falso y qué hay de verdadero en el contenido de las tradiciones religiosas, más allá del saber mundano socialmente institucionalizado. El respeto, que corre parejo con esta abstención cognitiva del juicio, se funda en la consideración de personas y formas de vida que nutren su integridad y autenticidad de convicciones religiosas. Pero el respeto no es todo: la filosofía tiene razones para mantenerse *dispuesta al aprendizaje* ante las tradiciones religiosas.

[4] En contraposición con la austeridad ética de un pensamiento postmetafísico, al que le resulta ajeno todo concepto universalmente vinculante de vida buena y ejemplar, en los textos sagrados y en las tradiciones religiosas se encuentran articuladas intuiciones de pecado y redención, de salida redentora de una vida experimentada como irrecuperable, intuiciones que se han ido verbalizando sutilmente durante milenios y mantenidas vivas gracias a medios hermenéuticos.

Por eso en la vida de las comunidades religiosas, en la medida en que logren evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede ser reproducido con el solo saber profesional de los expertos: me refiero aquí a las posibilidades de expresión y a sensibilidades suficientemente diferenciadas para hablar de la vida malograda, de las patologías sociales, de los fracasos de los proyectos vitales individuales y de la deformación de los contextos de vida desfigurados. A partir de la asimetría de las pretensiones epistémicas cabe fundamentar una disposición al aprendizaje de la filosofía ante la religión, y no por razones funcionales, sino —recordando sus exitosos procesos «hegelianos» de aprendizaje— por razones de contenido.

La compenetración de cristianismo y metafísica griega no sólo ha dado lugar, como es sabido, a la configuración espiritual de la dogmática teológica y a una helenización del cristianismo (que no en todos los aspectos debe considerarse como una bendición), sino que, por otro lado ha fomentado también una apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía. Este trabajo de apropiación se ha condensado en redes conceptuales normativamente impregnadas, tales como responsabilidad, autonomía y justificación, así como historia y recuerdo, nuevo comienzo, innovación y retorno, además de emancipación y cumplimiento, enajenación, interiorización y encarnación, individualidad y comunidad. Aunque ese trabajo ha transformado el sentido religioso original, no los ha deflacionado ni los ha consumido hasta dejarlos vacíos. La traducción de que el ser humano es imagen de Dios en la idea de la igual dignidad de todos los seres humanos —dignidad que ha de ser respetada incondicionalmente— es un ejemplo de ese tipo de traducción redentora. Esta traducción expande el contenido de conceptos bíblicos más allá de los límites de una comunidad religiosa al público general de heterodoxos y no creyentes. Walter Benjamin fue uno de los que algunas veces logró efectuar tales traducciones.

A partir de esta experiencia de la liberación secularizadora de potenciales de significación encapsulados en la religión podemos dar un sentido no capcioso al teorema de Böckenförde. He mencionado el diagnóstico según el cual el equilibrio conseguido en la modernidad entre los tres grandes medios de integración social está en peligro porque los mercados y el poder administrativo expulsan de cada vez más ámbitos de la vida a la solidaridad social, esto es, a un tipo de coordinación social basada en valores, normas y usos lingüísticos orientados hacia el entendimiento. Resulta también en interés propio

del Estado constitucional tratar con cuidado todas las fuentes culturales de las que se nutre la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos. Esta conciencia que se ha vuelto conservadora se refleja en el discurso de la «sociedad postsecular».[8]

Con esta expresión no se alude sólo al hecho de que la religión se afirma en un contexto crecientemente secular y que la sociedad cuenta de una manera indefinida con la pervivencia de las comunidades religiosas. La expresión «postsecular» tampoco se limita a tributar elogios públicos a las comunidades religiosas por la contribución funcional que prestan para la reproducción de motivaciones y actitudes deseables. En la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja más bien una perspectiva normativa que tiene consecuencia para las relaciones políticas entre ciudadanos no creyentes con los ciudadanos creyentes. En la sociedad postsecular se abre paso la concepción de que la «modernización de la conciencia pública» abarca de modo asincrónico tanto a las mentalidades religiosas como a las mundanas y las modifica todas de modo reflexivo. Ambas partes, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje *complementario*, pueden realizar sus contribuciones a los temas controvertidos en la esfera pública y tomarse en serio recíprocamente también por motivos cognitivos.

[5] Por una parte, la conciencia religiosa se ha visto requerida a llevar a cabo procesos de adaptación. Toda religión es originariamente una «imagen *del mundo*» (una «*comprehensive doctrine*»), también en el sentido de que reclama autoridad para estructurar una forma de vida *en su conjunto*. Esta pretensión de monopolio interpretativo y de conformación de una vida en todos sus aspectos tuvo que ser abandonada por la religión bajo las circunstancias de la secularización del saber, la neutralización del poder estatal y la libertad religiosa universalizada. Con la diferenciación funcional de los sistemas sociales se separa también la vida de las comunidades religiosas de sus contextos sociales. El rol de miembro de una comunidad se disocia del de ciudadano de la sociedad. Y dado que el Estado liberal es dependiente de una integración política de los ciudadanos que vaya más allá de un mero *modus vivendi*, esta diferenciación de pertenencias no se agota en una adaptación cognitivamente sin pretensiones del *ethos* religioso a las leyes *impuestas* de la sociedad secularizada.

8. K. Eder, «Europäische Säkularisierung — ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?», en *Berliner Journal für Soziologie*, nº 3, 2002, págs. 331-343.

Más bien el ordenamiento jurídico universalista y la moral social igualitaria debe conectarse desde dentro al *ethos* comunitario, de modo que uno se derive de manera consistente *del otro*. Para aclarar esta «inserción», John Rawls eligió la imagen de un módulo: aunque ha sido construida con ayuda de razones neutrales en términos cosmovisionales, este módulo de la justicia secular debe encajar en los respectivos contextos de fundamentación ortodoxos.[9]

Esta expectativa normativa con la que el Estado liberal confronta a las comunidades religiosas se *encuentra* con los intereses propios de tales comunidades en la medida en que de este modo se abre la posibilidad de ejercer, a través de la esfera pública política, una influencia propia sobre la sociedad en su conjunto. Aunque los costes de la tolerancia, como muestran las regulaciones del aborto más o menos liberales, no se reparten de manera simétrica entre creyentes y no creyentes, también la conciencia secular tiene que pagar un costo por el disfrute de la libertad religiosa negativa. De ella se espera la práctica de una relación autorreflexiva con los límites de la ilustración. La concepción de la tolerancia de las sociedades pluralistas constituidas en términos liberales exige no sólo a los creyentes que adopten en el trato con los no creyentes y heterodoxos la actitud de tener que contar *razonablemente* con la persistencia de un disenso. Por el otro lado, en el marco de una cultura política liberal se exige la misma actitud a los no creyentes en el trato con los creyentes.

Para los ciudadanos carentes de oído para lo religioso esto significa la exigencia de ningún modo trivial de determinar *autocríticamente* la relación entre fe y saber desde la perspectiva de un saber mundano. La expectativa de una dis-cordancia persistente entre fe y saber sólo merece el predicado de «racional» si a las convicciones religiosas también se les concede desde el punto del saber secular un estatus epistémico que no sea absolutamente irracional. Por eso, las imágenes del mundo naturalistas, deudoras de una elaboración especulativa de informaciones científicas y relevantes para la autocomprensión ética de los ciudadanos,[10] no gozan en ningún caso en la esfera pública política de una preferencia *prima facie* ante las cosmovisiones o las concepciones religiosas en competencia.

9. J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Fráncfort del Meno, 1998, págs. 76 y sigs. (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, págs. 42-43).

10. Véase, por ejemplo, W. Singer, «Keiner kann anders sein, als er ist. Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8 de enero de 2004, pág. 33.

La neutralidad del poder estatal en lo que respecta a las cosmovisiones, neutralidad que garantiza iguales libertades éticas a todos los ciudadanos, no es compatible con la generalización política de una visión del mundo secularista. En principio, los ciudadanos secularizados, en la medida en que actúen en su papel de ciudadanos de un Estado, no deben negarles a las imágenes del mundo religiosas un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas. Una cultura política liberal incluso puede esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos de traducir las contribuciones relevantes desde un lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible.[11]

11. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Fráncfort del Meno, 2001 (trad. cast.: «Creer y saber», en J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002, págs. 129-146).

CAPÍTULO 5

LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares[1]

[1] Desde el cambio de época de 1989/1990, las tradiciones de creencias religiosas y las comunidades de creencias religiosas han adquirido una significación política nueva y hasta entonces inesperada.[2] Huelga decir que estamos pensando ante todo en las variantes del fundamentalismo religioso que se presentan no sólo en el Oriente Próximo, sino también en los países de África, del Sudeste Asiático y en el subcontinente indio. Esas variantes se combinan en ocasiones con conflictos nacionales y étnicos y constituyen al día de hoy un campo abonado para las unidades descentralizadas de un terrorismo que opera globalmente y que se dirige contra las humillaciones infligidas por una civilización occidental que es percibida como superior. Pero también son sintomáticos otros fenómenos.

Así surgió en Irán, a raíz de la protesta contra un régimen corrupto, impuesto y apoyado por Occidente, una auténtica teocracia que sirve de modelo a otros movimientos. En muchos países musulmanes, pero también en Israel, el derecho familiar religioso ya sustituye hoy en día al derecho civil estatal o representa una opción alternativa a éste. En países como Afganistán e Irak se mantiene un ordenamiento constitucional liberal en líneas generales, con la reserva de que sea compatible con la Sharia o Ley islámica. La competencia entre religiones penetra también en la arena internacional. Las esperanzas que se asocian con la agenda política de las *modernidades múltiples* se alimentan de la autoconciencia cultural de aquellas religiones mundiales que hasta el día de hoy impregnan inequívocamen-

1. Agradezco a Rainer Forst y a Thomas M. Schmidt los beneficiosos comentarios que me han hecho; ambos han publicado sus propios trabajos acerca del tema que aquí se presenta. A Melissa Yates, que se ocupa en su tesis doctoral de preguntas parecidas, le agradezco las referencias bibliográficas y sus estimulantes discusiones.

2. P. L. Berger (comp.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, 1999.

te la fisonomía de las grandes civilizaciones. También por la parte occidental se ha transformado la percepción de las relaciones y conflictos internacionales a la luz de los temores ante un «choque de civilizaciones»; el «eje del mal» es tan sólo un ejemplo prominente de ello. E incluso los intelectuales occidentales que hasta la fecha se habían mostrado autocríticos al respecto comienzan a reaccionar de manera ofensiva en respuesta a la imagen del Occidentalismo que los otros se hacen de Occidente.[3]

El fundamentalismo en otras partes de la tierra se puede conceptuar, entre otras cosas, como una consecuencia a la larga de una violenta colonización y de una descolonización frustrada. Bajo circunstancias desfavorables, una modernización capitalista que irrumpe desde fuera provoca inseguridades sociales y rechazos culturales. De acuerdo con esta lectura, los movimientos religiosos procesan los cambios radicales de la estructura social y las asimultaneidades culturales, que son percibidas como un desarraigo bajo las condiciones de una modernización precipitada o malograda. Más sorprendente resulta la revitalización política de la religión en el interior de Estados Unidos, esto es, en el interior de la sociedad occidental donde la dinámica de la modernización se ha desarrollado con mayor éxito. Es cierto que en Europa ya conocemos, desde los días de la Revolución francesa, la potencia de un tradicionalismo religioso que se entiende a sí mismo como contrarrevolucionario. Sin embargo, en esta evocación de la religión como poder de la tradición se revela desde siempre la duda corrosiva sobre la quebrantada vitalidad de lo que ya sólo es tradicional. Por el contrario, el despunte político de una conciencia religiosa que no disminuye en su fortaleza en Estados Unidos no parece haber sido afectado por la duda sobre si dicho poder ha sido ya desconcertado por la reflexión.

Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, todos los países europeos, a excepción de Irlanda y de Polonia, han sido alcanzados por una oleada de secularización que va acompañando a la modernización social.[4] En contraste con esa evidencia estadística, todos los datos de las encuestas en Estados Unidos documentan que la propor-

3. I. Buruma, A. Margalit, *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*, Múnich, 2004 (trad. cast.: *Occidentalismo. Breve historia del sentimiento antioccidental*, Barcelona, Península, 2005).

4. P. Norris, R. Inglehart, *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, (Mass.), 2004, cap. 4.

ción, comparativamente más alta, de ciudadanos creyentes y activos religiosamente se ha mantenido constante durante las seis últimas décadas. Pero aún más importante es la circunstancia de que los derechos religiosos de hoy en Estados Unidos no suponen un movimiento tradicionalista. Precisamente porque tales derechos liberan energías espontáneas de revitalización religiosa, suscitan entre sus oponentes seculares una irritación paralizadora.

Los movimientos de renovación religiosa en el corazón de la sociedad civil de la potencia dirigente occidental fortalecen en el nivel *cultural* la escisión *política* de Occidente provocada por la guerra de Irak.[5] Con la abolición de la pena de muerte, con las regulaciones liberales del aborto, con la igualdad de derechos en consideración de las orientaciones sexuales y la equiparación de las parejas homosexuales, con el rechazo incondicional de la tortura y, en general, con el privilegio de los derechos individuales frente a los bienes colectivos, y tal vez frente a la seguridad nacional; los estados de Europa parecen avanzar por sí solos por la vía que ellos habían seguido en común con Estados Unidos desde las dos revoluciones constitucionales de finales del siglo XVIII. Mientras tanto, la significación de las religiones utilizadas con pretensiones políticas ha ido en aumento por todo el mundo. Ante este horizonte, la escisión de Occidente se percibe de tal modo que Europa parece aislarse del resto del mundo. Considerado en términos de la historia del mundo, el «racionalismo occidental» de Max Weber parece ser ahora el auténtico camino particular (*Sonderweg*).

Desde este punto de vista revisionista, las corrientes de tradición de las religiones mundiales, corrientes que han proseguido de una manera ininterrumpida e inquebrantable, parecen llevarse por delante o, cuanto menos, parecen allanar los umbrales entre las sociedades modernas y las tradicionales que se habían mantenido estables hasta entonces. De este modo, como si se tratara de un experimento de la psicología de la Gestalt, la propia imagen occidental de la modernidad parece estar sometida a un efecto de desviación: de ser el modelo normal para el futuro del resto de todas las culturas, ha pasado a convertirse en un caso especial. Aun cuando este traslado gestáltico no resista ante una comprobación sociológica más precisa y aun cuando las explicaciones de la secularización aportadas con la teoría de la modernización puedan conciliarse con las evidencias aparentemente

5. J. Habermas, *Der gespaltene Westen*, Fráncfort del Meno, 2004 (trad. cast.: *El Occidente escindido*, Madrid, Trotta, 2006).

contradictorias,[6] no se puede dudar de las propias evidencias y sobre todo de la sintomática agudización de los estados de ánimo políticos.

Dos días después de las últimas elecciones presidenciales en Estados Unidos, apareció en el periódico *The New York Times* la contribución de un historiador que llevaba por título «El día en que se extinguió la Ilustración». El articulista planteaba una cuestión alarmista: «¿Se puede seguir considerando una nación ilustrada a una población que cree más fervientemente en el nacimiento virginal que en la evolución? Norteamérica, la primera democracia real en la historia, fue el producto de los valores de la Ilustración [...] Aunque los padres fundadores discreparon en muchas cosas, ellos compartieron estos valores de lo que entonces era la modernidad [...] El respeto a la evidencia ya no parece concernir, cuando una encuesta realizada justo antes de la elección mostró que el 75% de los que apoyaban a Mr. Bush creían que los iraquíes trabajaban de cerca con Al Qaeda o que estaban directamente implicados en los ataques del 11 de Septiembre».[7]

Con independencia de cómo se valoren los hechos, los análisis de las elecciones confirman que la escisión cultural de Occidente se extiende a través de la propia nación norteamericana: las orientaciones de valor en conflicto —Dios, armas y homosexuales [*God, gays and guns*]— se han superpuesto de manera manifiesta a temas de interés más sólidos. Sea como fuere, el presidente Bush tiene que agradecer su victoria a una coalición de votantes que estaban motivados en su mayoría por cuestiones religiosas.[8] Este desplazamiento de los pesos políticos indica una correspondiente transformación mental en la sociedad civil. Y esta forma también el trasfondo de los debates académicos sobre el papel político de la religión en el Estado y en la esfera pública.

Una vez más, la disputa se mueve en torno a la substancia del primer enunciado de la Primera Enmienda: «El Congreso no hará ley alguna en lo que concierne a un establecimiento de la religión o que prohíba el libre ejercicio de la misma». Estados Unidos fue el pionero político en el camino hacia una libertad de religión que se basa en el respeto recíproco de la libertad religiosa de los demás.[9] El soberbio artículo 16 de la Declaración de Derechos de Virginia del año 1776 es el primer documento en el que se garantiza como un derecho fundamental la libertad de religión que los ciudadanos de una comunidad democrática se reconocen *mutuamente*, por encima de los límites entre las diversas comunidades de creencias religiosas. A diferencia de lo que ocurrió en Francia, la introducción de la libertad de religión en Estados Unidos no significó la victoria del laicismo sobre una autoridad que, en el mejor de los casos, había consentido en tolerar a las minorías religiosas según sus criterios propios, que había *impuesto* a la población. El poder estatal, neutralizado con respecto a las visiones del mundo, no tuvo ante todo el sentido negativo de proteger y librar a los ciudadanos de la coacción a adoptar una fe o una conciencia moral contra su voluntad. Tuvo más bien que garantizar a los colonos que habían vuelto la espalda a la vieja Europa la libertad positiva de continuar practicando sin trabas su respectiva religión. Por esta razón, en el debate sobre el papel político de la religión, todas las partes hasta el día de hoy han podido afirmar su lealtad a la Constitución. Veremos después hasta qué punto es válida esta pretensión.

En las páginas que siguen examinaré la discusión que ha desencadenado la teoría política de John Rawls y, en particular, su concepción del «uso público de la razón». ¿Qué significado tiene la separa-

6. Norris e Inglehart (2004, cap. 10) defienden la hipótesis clásica de que la secularización se impone en la medida en que se propaga el sentimiento de «seguridad existencial» junto con la extensión de mejores condiciones de vida económicas y sociales. Además del supuesto demográfico de que están disminuyendo las tasas de fertilidad en las sociedades desarrolladas, esta hipótesis explica ante todo por qué la secularización hoy día sólo ha alcanzado en líneas generales a los países de Occidente. Estados Unidos constituye una excepción, en primer lugar, porque un capitalismo cuyos efectos están menos amortiguados por el Estado social del bienestar expone a la población por término medio a un grado más elevado de incertidumbre existencial; y, en segundo lugar, a causa de un índice comparativamente alto de inmigración desde países con sociedades tradicionales que presentan tasas de fertilidad proporcionalmente altas.

7. G. Wills, «The Day the Enlightenment Went Out», *The New York Times*, 4 de noviembre de 2004, A 31.

8. L. Goodstein, W. Yardley, «President Bush benefits from Efforts to build a Coalition of religious Voters», *The New York Times*, 5 de noviembre de 2004, A 19. Bush fue votado por el 60% de los electores hispanohablantes, por el 67% de los protestantes blancos y por el 78% de los cristianos evangélicos o de los cristianos renacidos. Incluso entre los católicos, que en otras ocasiones habían votado por los demócratas, Bush pudo invertir a su favor las mayorías tradicionales. Pese a su coincidencia en la cuestión del aborto, la adhesión de los obispos católicos es algo asombroso en vista del hecho de que la administración Bush, al contrario de la Iglesia, defendió la pena de muerte y puso en juego las vidas de decenas de miles de soldados estadounidensnes y de civiles iraquíes en aras de una guerra de agresión que ha violado el derecho internacional y para la que sólo se aportaron razones dudosas y arbitrarias.

9. Para esta «concepción del respeto», véase R. Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Fráncfort del Meno, 2003; la investigación de Forst desarrolla una perspectiva con un amplio alcance desde el punto de vista histórico al tiempo que resulta convincente desde el punto de vista sistemático.

ción entre el Estado y la iglesia, tal como viene exigida en las constituciones liberales, para el papel que les está permitido desempeñar a las tradiciones religiosas y a las comunidades religiosas en la sociedad civil y en la esfera público-política y, por consiguiente, en la formación política de la opinión y de la voluntad de los ciudadanos? ¿En dónde se debería trazar esa frontera, según la interpretación de los revisionistas? ¿Los oponentes que hoy pasan a la ofensiva contra la clásica noción del trazado liberal de esa frontera hacen valer simplemente el sentido favorable a la religión de parte de la neutralización del Estado con las visiones del mundo frente a una estrecha comprensión secularista de la sociedad pluralista? ¿O están alterando, más o menos disimuladamente, la agenda liberal desde sus cimientos? ¿Se mueven ya en el horizonte de un autoentendimiento *diferente* de la modernidad?

En primer lugar quiero recordar las premisas liberales del Estado constitucional y destacar las consecuencias que se derivan de la idea de John Rawls acerca del uso público de la razón para la ética de la ciudadanía [2]. Acto seguido pasaré a tratar las objeciones más importantes que se han dirigido contra esta interpretación restrictiva del papel político de la religión [3]). En una discusión con las propuestas revisionistas, que afectan a los fundamentos del autoentendimiento liberal, desarrollaré una concepción que trata de mediar entre ambas partes [4]. Defenderé que los ciudadanos creyentes y seculares sólo pueden cumplir las expectativas normativas del papel liberal de la ciudadanía si satisfacen determinadas presuposiciones cognitivas y se atribuyen mutuamente las correspondientes actitudes epistémicas. Aclararé lo que esto significa recordando primero la transformación de la conciencia religiosa que reacciona a los desafíos de la modernidad [5]. En cambio, la conciencia secular de vivir en una sociedad postsecular se expresa en el plano filosófico en la forma de un pensamiento postmetafísico [6]. En ambos sentidos, sin embargo, el Estado liberal se las ve con el problema de que los ciudadanos creyentes y seculares sólo pueden adquirir dichas actitudes mediante «procesos de aprendizaje» complementarios, siendo discutible si se trata realmente de procesos de aprendizaje y si, de todos modos, el Estado liberal no puede tener ningún influjo sobre ellos por los medios a su disposición del derecho y la política [7].

[2] El modo como se entiende a sí mismo el Estado constitucional democrático se ha desarrollado en los marcos de una tradición filosófica que invoca la razón «natural» y que, por consiguiente, se apoya únicamente en argumentos públicos que, de acuerdo con su pretensión, son *accesibles por igual* para todas las personas. El supuesto de una razón humana común es la base epistémica para la justificación de un poder secular del Estado que ya no depende de las legitimaciones religiosas. Y esto hace posible, por su parte, la separación entre el Estado y la iglesia en el plano institucional. La superación de las guerras de religión y de las contiendas confesionales de la primera modernidad constituye la situación histórica de partida para la comprensión de trasfondo liberal; el Estado constitucional reacciona ante esa situación primero con la neutralización del ejercicio de la dominación con respecto a las imágenes del mundo y después con la autodeterminación democrática de los ciudadanos dotados con los mismos derechos. Esta genealogía también forma parte del trasfondo de la teoría de la justicia de John Rawls.[10]

El derecho fundamental a la libertad de conciencia y a la libertad de religión es la respuesta política apropiada a los desafíos del pluralismo religioso. De este modo puede ser desactivado el potencial de conflicto en el plano de las relaciones sociales de los ciudadanos, mientras que en el plano cognitivo ese potencial de conflicto puede continuar existiendo sin restricciones entre las convicciones existencialmente relevantes de los creyentes, de los creyentes de otras confesiones y de los no creyentes. Ahora bien, el carácter secular del Estado es una condición necesaria, pero no una condición suficiente para garantizar por igual la libertad religiosa. No basta con la benevolencia condescendiente de una autoridad secularizada que viene a tolerar a las minorías que hasta ahora han estado discriminadas. Son las *propias* partes afectadas las que tienen que ponerse de acuerdo entre ellas sobre las precarias delimitaciones entre el derecho positivo a la práctica de la religión y la libertad negativa a ser respetadas y a no ser molestadas por las prácticas religiosas de los otros. Para que el principio de tolerancia pueda librarse de toda sospecha de una determinación represiva *de los límites* de la tolerancia, la definición de lo que puede ser tolerado y de lo que ya no puede ser tolerado requiere razones convincentes que todas las partes puedan aceptar por igual.[11] Sólo pueden llevarse a cabo regulaciones justas cuando los participantes aprenden a adoptar también las perspectivas de los otros. Y el

10. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, (Mass.), 1971, §§ 33 y sig. (trad. cast.: J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, §§ 33 y sig.).

11. Sobre la concepción de la tolerancia del respeto mutuo, véase Forst (2003).

procedimiento adecuado para este fin es la formación democrática de la voluntad constituida deliberativamente.

En el Estado secular, el ejercicio político de la dominación tiene que ajustarse, en cualquier caso, a fundamentos no religiosos. La constitución democrática tiene que llenar los vacíos de legitimación que abre la neutralización de las imágenes del mundo por parte del poder estatal. En la práctica constituyente de los ciudadanos encuentran su origen los derechos fundamentales que esos ciudadanos libres e iguales han de reconocerse unos a otros si es que quieren regular su convivencia, de manera autónoma y razonable, con los medios del derecho positivo.[12] El procedimiento democrático debe su fuerza generativa de legitimación a dos componentes: por un lado, a la participación política igualitaria de los ciudadanos, que garantiza que los destinatarios de las leyes puedan también entenderse a sí mismos al mismo tiempo como los autores de esas leyes; y, por otro lado, a la dimensión epistémica de las formas de discusión y de acuerdo dirigidas deliberativamente, que justifican la presunción de resultados racionalmente aceptables.[13]

A partir de estos dos componentes de la legitimación se explican las expectativas que se depositan en los comportamientos y convicciones de los ciudadanos, expectativas cuya obediencia no se puede imponer jurídicamente. Las condiciones de la participación con éxito en la práctica de autodeterminación ejercitada en común definen los papeles de los ciudadanos: pese a sus persistentes desacuerdos sobre cuestiones relativas a las visiones del mundo y a las convicciones religiosas, los ciudadanos deben respetarse unos a otros como miembros con los mismos derechos de su comunidad política; y, sobre esta base de solidaridad civil, los ciudadanos deben buscar un entendimiento racionalmente motivado en las cuestiones que son objeto de controversia; en otras palabras, se deben unos a otros buenas razones. Rawls habla a este respecto de un deber de conducta cívica de los ciudadanos y de un uso público de la razón: «El ideal de la ciudadanía impone un deber moral, no un deber legal, el deber de civilidad, para ser capaces de explicarse unos a otros, cuando se trata de cuestiones fundamentales, cómo los principios y las políticas por las que ellos abogan y votan pueden apoyarse en los valores de la razón pública. Este deber también implica una buena disposición a escuchar a los otros y una ecuanimidad a la hora de decidir cuándo resultaría razonablemente acomodarse a sus puntos de vista».[14]

12. Véase J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Fráncfort del Meno, 1992, cap. III (trad. cast.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, cap. III); y J. Habermas, «Der demokratische Rechtstaat — eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?», en *Zeit der Übergänge*, Fráncfort del Meno, 2001, 133-151 (trad. cast.: «El Estado de derecho democrático: ¿una unión paradójica de principios contradictorios?», en *Tiempo de transiciones*, Madrid, Trotta, 2004, págs. 141-161).

13. Véase J. Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited», *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, Summer 1997, nº 3, págs. 765-807, aquí pág. 769: «En términos ideales, los ciudadanos tienen que verse a sí mismos como si fueran legisladores y preguntarse cuáles serían las leyes, apoyados por qué razones que satisfagan el principio de reciprocidad, que en su opinión sería más razonable promulgar» (trad. cast.: «Una revisión de la idea de razón pública», en J. Rawls, *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de la razón pública»*, Barcelona, Paidós, 2001, págs. 153 205; aquí págs. 159-160).

El punto de referencia para el uso público de la razón sólo surge con la diferenciación de una asociación de ciudadanos libres e iguales que se determina a sí misma y que viene fundada con arreglo a normas propias: los ciudadanos se justifican los unos a los otros sus posicionamientos políticos a la luz (de una interpretación razonada)[15] de los principios constitucionales válidos. Rawls se refiere aquí a los «valores de la razón pública» y, en otros pasajes, a las «premisas que aceptamos y que pensamos que los otros podrían razonablemente aceptar»,[16] porque en un Estado que sea neutral con las cosmovisiones sólo pueden valer como legítimas aquellas decisiones políticas que pueden ser justificadas imparcialmente a la luz de razones universalmente accesibles y que, por lo tanto, pueden ser justificadas por igual ante ciudadanos religiosos, ante ciudadanos no religiosos o ante ciudadanos de diferentes orientaciones confesionales. La ejecución de una regla o de una dominación que no pueda ser justificada de una manera imparcial es ilegítima porque en ella queda de manifiesto que una parte impone su voluntad a las otras. Los ciudadanos de una comunidad democrática están obligados a darse razones recíprocamente, porque sólo así puede la dominación política perder su carácter represivo. De esta consideración se sigue la controvertida «estipulación» o «salvedad» (*proviso*) a la que debe sujetarse el uso público de las razones no públicas.

El principio de la separación entre la iglesia y el Estado obliga a los políticos y a los funcionarios dentro de las instituciones estatales

14. J. Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, 1993, 217 (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pág. 252).

15. Rawls habla de una «familia de concepciones liberales de la justicia» a las que se puede referir el uso público de la razón cuando interpreta los principios constitucionales válidos; véase Rawls (1997), pág. 773 y sig. (trad. cast.: págs. 165-167).

16. *Ibid.*, pág. 786 (trad. cast.: pág. 179).

a formular y a justificar las leyes,[17] las decisiones judiciales, los decretos y medidas únicamente en un lenguaje que sea accesible por igual a todos los ciudadanos. Sin embargo, los ciudadanos, los partidos políticos y sus candidatos, las organizaciones sociales, las iglesias y otras asociaciones religiosas en la esfera público-política están sujetas a una reserva o salvedad que no es del todo tan estricta: «El primer aspecto [de lo que llamo la visión amplia de la cultura política pública] es que las doctrinas comprehensivas razonables, sean religiosas o no religiosas, puedan introducirse en la discusión política pública en cualquier momento, a *condición de que [provided that] se ofrezcan a su debido tiempo razones políticas apropiadas —y no razones derivadas tan sólo de las doctrinas comprehensivas— que basten para apoyar lo que las doctrinas comprehensivas dicen apoyar*».[18] Esto significa que las razones políticas que se aporten en cada caso no pueden ser propuestas meramente como un pretexto, sino que tienen que «contar» también con independencia del contexto religioso en el que están incorporadas.[19]

De acuerdo con el punto de vista liberal, el Estado sólo garantiza la libertad de religión a condición de que las comunidades religiosas no sólo se embarquen, desde la perspectiva de sus propias tradiciones doctrinales, en la neutralidad de las instituciones estatales con respecto a las visiones del mundo y, por tanto, en la separación entre la iglesia y el Estado, sino también en la delimitación restrictiva del uso público de la razón de los ciudadanos. Rawls insiste en esta exigencia en vista de una objeción que él mismo se plantea: «¿Cómo es posible que aquellos que son creyentes respalden un régimen constitucional incluso cuando sus doctrinas comprehensivas no puedan prosperar bajo ese régimen, e incluso puedan debilitarse?».[20]

17. Para una especificación de la exigencia de razones en un leguaje «universalmente accesible», véase R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Fráncfort del Meno, 1994, págs. 199-209.

18. Rawls (1997), pág. 783 y sig. (trad. cast.: pág. 177). (La cursiva es mía.) Esto equivale a una revisión del principio formulado en términos más estrechos en John Rawls (1994), pág. 224 y sig. (trad. cast.: págs. 259-262.) Rawls restringe la citada salvedad a las cuestiones centrales que atañen a las esencias constitucionales. Considero que esta restricción resulta poco realista en los ordenamientos jurídicos modernos, en los que los derechos fundamentales afectan inmediatamente a leyes específicas en la legislación y en la aplicación de la ley y en los que casi todos los temas litigiosos pueden agudizarse hasta convertirse en cuestiones de principio.

19. Rawls (1997), pág. 777 (trad. cast.: pág. 169): «Ellos [los valores políticos] no son marionetas manipuladas tras las bambalinas por las doctrinas comprehensivas».

20. Rawls (1997), pág. 781 (trad. cast.: pág. 175). Vuelvo sobre esta objeción más adelante.

Con su concepción del uso público de la razón, Rawls ha convocado a críticos enérgicos. Las objeciones no se dirigen en primera instancia contra las premisas liberales como tales, sino contra una delimitación secularista y demasiado estrecha del papel político de la religión en los marcos de un ordenamiento liberal. No obstante, el disenso también parece afectar en último término a la substancia del ordenamiento liberal. Lo que me interesa aquí son los límites a las pretensiones constitucionalmente ilegítimas. Los argumentos en favor de un papel político de la religión con dimensiones más generosas, argumentos que son incompatibles con el carácter secular del Estado constitucional, no deberían confundirse, sin embargo, con justificadas objeciones a una comprensión secularista de la democracia y del Estado de derecho.

El principio de la separación entre la iglesia y el Estado exige de las instituciones estatales una estricta imparcialidad en las relaciones con las comunidades religiosas; los parlamentos y los tribunales, el gobierno y la administración vulneran la prescripción de la neutralidad con respecto a las imágenes del mundo cuando privilegian a una de las partes a costa de las otras. Por el contrario, la demanda laicista de que el Estado debería abstenerse de adoptar cualquier política que favorezca o que (en consonancia con las garantías de la libertad religiosa) constriña a la religión como tal y, por lo tanto, a todas las comunidades religiosas por igual, equivale a una interpretación excesivamente estrecha de dicho principio.[21] Por otro lado, el rechazo del secularismo no debe abrir las puertas de par en par a revisiones que abolirían la separación entre la iglesia y el Estado. Pues, como veremos, la admisión de justificaciones religiosas dentro del proceso legislativo vulnera el propio principio. Dicho esto, la posición liberal de Rawls ciertamente ha dirigido la atención de sus críticos hacia las implicaciones normativas del papel de los ciudadanos más que hacia la neutralidad de las instituciones estatales con las visiones del mundo.

[3] Los críticos de Rawls se remiten a ejemplos históricos de la influencia política favorable que han tenido realmente las iglesias y los movimientos religiosos en la consecución o la defensa de la democracia y los derechos humanos. Martin Luther King y el movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos ilustran la lucha

21. Véase la discusión entre Robert Audi y Nicholas Wolterstorff, en *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Nueva York, 1997, págs. 3 y sig., 76 y sig. y 167 y sig.

exitosa por una inclusión más amplia de minorías y de grupos marginales en el proceso político. En este contexto también son impresionantes las profundas raíces religiosas que habitan en las motivaciones de la mayoría de los movimientos sociales y socialistas tanto en Estados Unidos como en los países del continente europeo.[22] Es evidente que hay contraejemplos históricos del papel autoritario o represivo de las iglesias y de los movimientos fundamentalistas; sin embargo, en los marcos de los estados constitucionales establecidos, las iglesias y las comunidades religiosas generalmente realizan funciones que no son insignificantes para la estabilización y para el desenvolvimiento de una cultura política liberal. Esto vale especialmente para la religión civil que ha marcado tan vigorosamente a la sociedad norteamericana.[23]

Paul J. Weithman saca provecho de estos resultados sociológicos en un análisis normativo de la ética de la ciudadanía. Describe las iglesias y las comunidades religiosas como actores de la sociedad civil que cumplen presuposiciones necesarias para la estabilidad de la democracia norteamericana. Las iglesias y las comunidades religiosas proporcionan argumentos a los debates públicos sobre los asuntos relevantes, impregnados de contenidos morales, y se encargan de tareas de socialización política suministrando informaciones a sus miembros y motivándoles a la participación política. Sin embargo, los compromisos que asumen las iglesias en la sociedad civil se debilitarían necesariamente —así continúa el argumento— si ellas tuvieran que distinguir una y otra vez entre valores religiosos y valores políticos ateniéndose a la reserva de la «estipulación» de Rawls; y si, a tal efecto, estuvieran obligadas a buscar un equivalente en un lenguaje universalmente accesible para cada una de sus manifestaciones religiosas. De lo cual se sigue que el Estado liberal, ya sólo por razones funcionales, tendría que abstenerse de obligar a las iglesias y las comunidades religiosas a esa especie de autocensura. Y tanto más debería entonces renunciar a someter a sus ciudadanos a una tal restricción.[24]

22. N. Birnbaum, *Nach dem Fortschritt. Vorletzte Anmerkungen zum Sozialismus*, Stuttgart-Múnich, 2003 (trad. cast.: *Después del progreso. Reformismo social estadounidense y socialismo europeo en el siglo XX*, Barcelona, Tusquets, 2003).

23. Véase el influyente estudio de R. Bellah, R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, St. M. Tipton, *Habits of the Heart*, Berkeley, 1985 (trad. cast.: *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989). Sobre los impactantes trabajos de Bellah en este campo, véase el volumen de homenaje: R. Madson, W. M. Sullivan, A. Swindler, St. M. Tipton (comps.), *Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self*, Berkeley, 2003.

24. Sobre este argumento empírico, véase P. J. Weithman, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Oxford, 2002, pág. 91: «Argumento que las iglesias contribuyen a la democracia en Estados Unidos promoviendo la ciudadanía democrática existente. Las iglesias animan a sus miembros a aceptar los valores democráticos como la base de decisiones políticas importantes y a aceptar como legítimas las instituciones democráticas. Los medios de que se valen para hacer sus contribuciones, incluyendo sus propias intervenciones en la argumentación cívica y en el debate político público, afectan a los argumentos políticos que sus miembros pueden estar dispuestos a usar, a la base sobre la que ellos votan y a la especificación de su ciudadanía con la que se identifican. Las iglesias pueden animar a sus miembros a que se vean a sí mismos como vinculados por normas morales dadas de antemano y con las que tienen que ser consistentes los resultados políticos. La realización de la ciudadanía por aquellos que están legalmente autorizados a participar en la toma de decisiones políticas es una enorme consecución de una democracia liberal, un logro en el que las instituciones de la sociedad civil desempeñan un papel crucial».

Por supuesto, ésta no es una objeción central a la posición de Rawls. Con independencia de cómo puedan distribuirse los intereses en las relaciones entre el Estado y las organizaciones religiosas, un Estado no puede gravar a sus ciudadanos, a quienes garantiza la libertad religiosa, con deberes que son incompatibles con su forma de existencia como creyentes; el Estado no puede exigirles algo imposible. Examinaré esta objeción con más detenimiento.

Robert Audi ha expresado el deber de la virtud de civilidad postulado por Rawls en forma de un «principio de justificación secular»: «uno tiene una obligación *prima facie* a no defender o apoyar ninguna ley o política pública [...] a menos que uno tenga, y que esté dispuesto a ofrecer, razones seculares adecuadas para esa defensa o ese apoyo».[25] Audi complementa este principio con la exigencia añadida de que las razones seculares tienen que ser suficientemente fuertes como para resultar decisivas para el propio comportamiento del ciudadano, por ejemplo, para su votación en las elecciones políticas, con total independencia de las motivaciones religiosas que pueda tener al mismo tiempo. La vinculación entre los motivos reales para actuar y las razones manifestadas públicamente puede ser relevante cuando se tiene a la vista el juicio ético-político del ciudadano particular; pero ese nexo es irrelevante bajo el punto de vista sistémico de cuál es la contribución que los ciudadanos tienen que hacer en la esfera público-política para mantener una cultura política liberal.[26] Pues, en último término, sólo son vinculantes las razones manifiestas con consecuencias institucionales que puedan ser relevantes para la formación de las mayorías y para la búsqueda de las decisiones dentro de las corporaciones políticas.

25. R. Audi, N. Wolterstorff (1997), pág. 25.

26. *Ibid.*, pág. 29.

En atención a las consecuencias políticas «cuentan» todos y sólo aquellos temas, tomas de posición, razones e informaciones que encuentran acceso dentro de los flujos anónimos de comunicación pública y que contribuyen a la motivación cognitiva de *cualquier* decisión (que sea adoptada e implementada por el poder estatal); ya sea directamente, en apoyo de las votaciones de los ciudadanos, o indirectamente, en apoyo de las decisiones tomadas por los parlamentarios o por cargos oficiales (tales como los jueces, los ministros o los funcionarios de la administración). Por esta razón pasaré por alto la exigencia adicional de Audi acerca de la motivación y no me atendré a la distinción entre las razones expresadas públicamente y las razones que resultan motivadoras en la cabina de votar.[27] Lo que resulta esencial para la versión estándar del liberalismo político es únicamente el requisito de la «justificación secular»: dado que en el Estado liberal sólo cuentan las razones seculares, los ciudadanos creyentes están obligados a establecer una especie de «equilibrio» entre sus convicciones religiosas y sus convicciones seculares; o, en palabras de Audi, tienen que mantener un equilibrio teo-ético.[28]

Contra esta exigencia se dirige, entre otras, la objeción de que muchos ciudadanos religiosos no podrían proceder a ese desdoblamiento tan artificial de su propia conciencia sin poner en peligro sus existencias como personas piadosas. Hay que distinguir esta objeción de la comprobación empírica de que muchos ciudadanos que toman posición sobre cuestiones políticas desde un punto de vista religioso no tienen suficiente conocimiento o imaginación para encontrar justificaciones seculares para ellas que sean independientes de sus auténticas convicciones. Dado que el «deber» presupone el «poder», este hecho es ya por si solo suficientemente oneroso. Pero la objeción central tiene una resonancia normativa. Esta resonancia remite al papel integral, al «asiento» que desempeña la religión en la vida de la persona creyente. El devoto lleva a cabo su existencia a diario «desde» la

27. Esta distinción es la que le lleva también a Paul Weithman a diferenciar convenientemente su versión modificada de la estipulación; véase Weithmann (2002), pág. 3.

28. Entre tanto, Robert Audi ha introducido un equivalente al principio de justificación secular: «En las democracias liberales, los ciudadanos religiosos tienen una obligación *prima facie* a no defender o apoyar ninguna ley o política pública [...], a menos que tengan, y estén dispuestos a ofrecer, razones aceptables religiosamente adecuadas para esa defensa o ese apoyo» (R. Audi, «Moral Foundations of Liberal Democracy, Secular Reasons, and Liberal Neutrality Toward the Good», *Notre Dame Journal of Law, Ethics, & Public Policy*, 19 (2005), págs. 197-218, aquí pág. 217). Evidentemente, este principio de justificación religiosa debe imponer el deber de auto-discernimiento crítico a los ciudadnos que se dejan guiar *ante todo* por razones religiosas.

fe. La fe verdadera no es sólo una doctrina, un contenido que es objeto de creencia, sino una fuente de energía de la que se alimenta performativamente la vida entera del creyente.[29]

Ahora bien, este rasgo totalizador de un modo de creer que penetra en los poros de la vida diaria se resiste, así reza la objeción, a cualquier pronta transformación de las convicciones políticas, amarradas religiosamente, sobre una base cognitiva *diferente*: «Forma parte de las convicciones religiosas de mucha buena gente religiosa en nuestra sociedad el que ellos *deben basar* sus decisiones concernientes a asuntos fundamentales de justicia *sobre* sus convicciones religiosas. Esas personas no ven que exista la alternativa de hacerlo o de no hacerlo. Están convencidos de que deben aspirar a la totalidad, a la integridad, a la integración en sus vidas: que ellos deben permitir que el Mundo de Dios, las enseñanzas de la Torah, el mandato y el ejemplo de Jesús, o lo que sea, configuren sus existencias como un todo, incluyendo por tanto su existencia social y política. Para ellos, su religión no debe ser *algo distinto* de su existencia social y política».[30] Su concepción de la justicia, fundamentada religiosamente, les dice lo que es políticamente correcto o incorrecto, de tal suerte que son incapaces de «percibir alguna "atracción" de parte de cualesquiera razones seculares».[31]

Si aceptamos esta —a mi modo de ver— contundente objeción, entonces el Estado liberal, que protege expresamente tales formas de existencia con la garantía del derecho fundamental a la libertad religiosa, no puede esperar al mismo tiempo de *todos* los creyentes que éstos también deban justificar sus posicionamientos políticos con independencia de sus convicciones religiosas y sus visiones del mundo. Esta estricta demanda sólo se puede dirigir a los políticos que están sujetos dentro de las instituciones estatales a la obligación de mantenerse neutrales con respecto a las visiones del mundo; en otras palabras, dicha demanda sólo puede hacerse a todos los que ocupan cargos públicos o que son candidatos a tales cargos.[32]

29. Sobre la distinción agustiniana entre *fides quae creditur* y *fides qua creditur*, véase R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, Tubinga, 1984, Anexo 3: «Wahrheit und Gewissheit», págs. 183 y sigs.

30. Wolterstorff, en Audi y Wolterstorff (1997); pág. 105.

31. P. Weithman (2002), pág. 157.

32. Esto nos lleva a la interesante cuestión de hasta qué punto deberían los candidatos durante una campaña electoral darse a conocer como personas religiosas o incluso confesarse como tales. El principio de la separación entre la iglesia y el Estado se extiende, ciertamente, hasta la plataforma, el programa o la «línea» por cuya realización abogan y pugnan los partidos políticos y sus candidatos. Consideradas desde el

La neutralidad del ejercicio de la dominación con las diferentes visiones del mundo es el presupuesto institucional para garantizar en igual medida la libertad de religión. El consenso constitucional, que los ciudadanos tienen que presuponerse recíprocamente y al que tienen que acogerse mutuamente, se hace extensivo también al principio de la separación entre la iglesia y el Estado. Ahora bien, a la luz de la objeción central recién tratada, ampliar este principio desde el nivel institucional hasta las tomas de postura de las organizaciones y los ciudadanos en la esfera público-política es una sobregeneralización secularista. Del carácter secular del poder estatal no se deriva la obligación inmediata, para todos los ciudadanos personalmente considerados, de complementar las convicciones religiosas manifestadas públicamente mediante equivalentes en un lenguaje accesible para todos. Y, con mayor razón, la expectativa normativa de que todos los ciudadanos religiosos deberían dejarse guiar en sus votaciones *en última instancia* por consideraciones seculares pasa por alto la realidad de una vida devota, de una existencia conducida *desde* la fe. No obstante, también se ha cuestionado esta afirmación haciendo referencia a la situación del creyente en los entornos diferenciados secularmente de la sociedad moderna.[33]

Ciertamente, el conflicto entre las propias convicciones religiosas de una persona y las políticas o proyectos de ley justificadas secularmente sólo puede surgir toda vez que también el ciudadano religioso debe haber aceptado la constitución del Estado secular por buenas razones. Ese ciudadano ya no vive como un miembro de una población religiosamente homogénea dentro de un ordenamiento estatal legitimado religiosamente. Y, por consiguiente, las certezas religiosas de la fe están enredadas con convicciones falibles de naturaleza secular y han perdido hace mucho tiempo —en la forma de «motores in-

punto de vista normativo, las decisiones electorales que se orientan en gran parte hacia los rasgos de la personalidad, en vez de hacia los asuntos sustanciales, son muy problemáticas de todos modos. Y tanto más problemático es el que los votantes se orienten por las autopresentaciones religiosas de los candidatos. Sobre este asunto, véanse las consideraciones de Paul Weithman (2002), págs. 117-120: «Sería bueno tener principios que dijeran qué papel puede desempeñar la religión cuando los candidatos son evaluados por lo que podríamos llamar su "valor expresivo", esto es, su adecuación para expresar los valores de sus circunscripciones electorales [...] Sin embargo, lo más importante a tener en cuenta acerca de estos casos es que las elecciones no deberían decidirse, ni los votos deberían ser depositados enteramente o principalmente, sobre la base de los valores expresivos de varios candidatos» (pág. 120).

33. Th. M. Schmidt, «Glaubensüberzeugungen und säkulare Gründe», *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, cuaderno 4, 2001, págs. 248-261.

móviles», pero no «inamovibles»— su presunta inmunidad ante las exigencias y acometidas de la reflexión.[34] En realidad, las certezas de fe en la diferenciada arquitectura de las sociedades modernas están expuestas a la presión creciente de la reflexión. Pero, gracias a su referencia, defendida dado el caso de manera racional, a la autoridad dogmática de un núcleo inviolable de verdades reveladas infalibles, las convicciones existenciales enraizadas éticamente se sustraen a esa clase de debate discursivo *sin reservas* al que se exponen otras orientaciones éticas de la vida y otras visiones del mundo, esto es, las «concepciones de lo bueno» mundanas.[35]

Es esta extraterritorialidad discursiva de un núcleo de certezas existenciales lo que *puede* conferir a las convicciones religiosas (en determinadas variantes) un carácter integral. En cualquier caso, el Estado liberal que protege por igual a todas las formas de vida religiosas tiene que eximir a los ciudadanos religiosos de la excesiva exigencia de efectuar en la propia esfera público-política una estricta separación entre las razones seculares y las religiosas, siempre y cuando esos ciudadanos lo perciban como una agresión a su identidad personal.

[4] El Estado liberal no tiene que transformar la obligada separación *institucional* entre la religión y la política en una indebida carga *mental y psicológica* que no puede ser exigida de sus ciudadanos religiosos. Por supuesto, el Estado tiene que esperar que ellos reconozcan el principio de que el ejercicio de la dominación se ejerce con neutralidad respecto a las visiones del mundo. Todo ciudadano tiene que saber y aceptar que sólo cuentan las razones seculares más allá del umbral institucional que separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios y las administraciones. Para ello basta con la capacidad epistémica de considerar reflexivamente las propias convicciones religiosas también desde fuera y

34. Th. M. Schmidt apoya su objeción en G. F. Gaus, *Justificatory Liberalism. An Essay on Epistemology and Political Theory*, Nueva York, 1996.

35. Por lo demás, este estatuto especial prohíbe asimilar las convicciones religiosas a las convicciones éticas desde el punto de vista de la teoría política normativa, tal como propone Forst (1994, págs. 152-161) cuando hace retroceder la diferencia entre razones religiosas y razones seculares por detrás de la primacía general de los criterios procedimentales sobre los criterios substantivos de la justificación. Sólo por las concepciones religiosas antagónicas sabemos *a fortiori* que no puede alcanzarse un consenso justificado. Con posterioridad, el propio Forst se ha manifestado de manera parecida sobre el estatuto especial de esa categoría de creencias: véase Forst (2002), págs. 644-647.

de ponerlas en relación con las concepciones seculares. Los ciudadanos religiosos bien pueden reconocer esta «estipulación o salvedad de la traducción institucional» sin tener que desdoblar su identidad en componentes públicos y privados tan pronto como participan en discusiones públicas. Estaría en su mano, por lo tanto, el poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso cuando no encuentren «traducciones» seculares para ellas.

Esto no tiene en absoluto por qué alienar a los ciudadanos «monolingües» del proceso de decisión política, puesto que ellos también toman una posición con intención política cuando alegan razones religiosas.[36] Aun cuando el lenguaje religioso sea el único que ellos hablan y las opiniones fundadas religiosamente sean las únicas que pueden o quieren aportar a las controversias políticas, esos ciudadanos se entienden a sí mismos como miembros de una *civitas terrena* que les autoriza a ser autores de las leyes a las que se someten en tanto que destinatarios. Dado que sólo pueden expresarse en un lenguaje religioso a condición de que reconozcan la estipulación de la traducción institucional, esos ciudadanos pueden entenderse a sí mismos como participantes en el proceso legislativo, aunque para ello sólo cuenten razones seculares, confiando en los esfuerzos de traducción cooperativos de sus conciudadanos.

La admisión en la esfera público-política de las manifestaciones religiosas que no han sido traducidas no sólo se justifica normativamente porque la estipulación rawlsiana *no puede ser exigida razonablemente* a aquellos creyentes que no pueden renunciar al uso político de razones presuntamente privadas o apolíticas sin poner en peligro su forma religiosa de vida. También hay razones funcionales que desautorizan una reducción precipitada de la complejidad polifónica. Pues el Estado liberal tiene interés en que se permita el libre acceso de las voces religiosas tanto en la esfera público-política como en la participación política de las organizaciones religiosas. El Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse *como tales* también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido. Bajo ciertas circunstancias, también los ciudadanos seculares o los ciudadanos de otras confesiones pueden aprender algo de las contribuciones religiosas, como ocurre,

36. Aquí hago referencia a una objeción que Rainer Forst me manifestó por vía epistolar.

por ejemplo, cuando disciernen en el contenido normativo de verdad de una manifestación religiosa ajena intuiciones que les son propias y que han quedado a veces sepultadas u oscurecidas.

Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible. Bien es cierto que los umbrales institucionales entre la esfera público-política «espontánea» y los procederes formales de las corporaciones estatales también constituyen filtros que, de entre la maraña de voces de los flujos de la comunicación pública, únicamente dejan que pasen las contribuciones seculares. En el parlamento, por ejemplo, el reglamento de la cámara tiene que facultar al presidente para suprimir del protocolo los posicionamientos y justificaciones religiosas. El contenido de verdad de las manifestaciones religiosas no se extravía en orden a entrar en la práctica institucionalizada de la deliberación y de la toma de decisiones sólo si ya se ha realizado la necesaria traducción en el ámbito preparlamentario, esto es, en la propia esfera público-política.

Este trabajo de traducción tiene que ser entendido como una tarea cooperativa en la que toman también parte los ciudadanos no religiosos para que los conciudadanos religiosos que son capaces y están dispuestos a participar no tengan que soportar una carga de una manera asimétrica.[37] Los ciudadanos religiosos pueden manifestarse en su propio lenguaje sólo si se atienen a la reserva de la traducibili-

37. En este sentido, R. Forst (1994, pág. 158) habla también de «traducción» cuando reclama que «una persona tiene que estar en condiciones de *traducir* (de manera gradual) sus argumentos en razones que sean aceptables sobre la base de valores y principios de la razón pública». Sin embargo, Forst no contempla la traducción como una búsqueda cooperativa de la verdad en la que han de tomar parte los ciudadanos seculares incluso cuando la otra parte se ciñe a manifestaciones religiosas. Forst formula la exigencia, al igual que hacen Rawls y Audi, como un deber ciudadano de las propias personas religiosas. Por lo demás, la determinación puramente procedimental de la operación de traducción con el fin de lograr una «justificación recíprocamente universal» no hace justicia al problema semántico de la transferencia de los contenidos del habla religiosa a una forma de presentación postreligiosa y postmetafísica. Y de este modo se pierde la diferencia entre el discurso ético y el discurso religioso. Véase, por ejemplo, E. Arens, *Kommunikative Handlungen*, Düsseldorf, 1982; Arens interpreta las parábolas bíblicas como actos de habla innovadores.

dad; esta carga queda compensada con la expectativa normativa de que los ciudadanos seculares abran sus mentes al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas y se embarquen en diálogos de los que bien puede ocurrir que resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos universalmente accesibles.[38] Los ciudadanos de una comunidad democrática se deben *recíprocamente* razones para sus tomas de postura políticas. Aun cuando las contribuciones de la parte religiosa en la esfera público-política no están sometidas a ninguna autocensura, esas contribuciones dependen de los esfuerzos cooperativos de traducción. Pues, sin una traducción lograda no hay ninguna perspectiva de que el contenido de las voces religiosas encuentre acceso a las agendas y negociaciones dentro de las instituciones estatales ni de que «cuente» en el más amplio proceso político. Nicholas Wolterstorff y Paul Weithman también quieren dejar caer incluso esta reserva. Pero con ello van en contra su propia pretensión de estar en consonancia con las premisas liberales y contravienen el principio de la neutralidad del poder estatal con las visiones del mundo.

Según la concepción de Weithman, los ciudadanos tienen moralmente el derecho a adoptar posicionamientos políticos que ellos justifican únicamente en el contexto de una visión del mundo comprehensiva o de una doctrina religiosa. En ese caso deben satisfacer dos condiciones. En primer lugar, tienen que estar convencidos de que su gobierno está justificado para poner en práctica las leyes o políticas que ellos mismos apoyan recurriendo tan sólo a argumentos religiosos o relativos a visiones del mundo. Y, en segundo lugar, tienen que estar dispuestos a explicar por qué creen esto. Esta versión más suave de la estipulación[39] va a parar en la exigencia de emprender un test de universalización desde la perspectiva de la primera persona. De este modo, Weithman quisiera asegurarse de que los ciudadanos hagan sus juicios desde los puntos de vista de una concepción de la jus-

38. J. Habermas, «Glauben und Wissen», en mi *Zeitdiagnosen*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2003, págs. 249-263, aquí págs. 256 y sigs. (trad. cast.: «Creer y saber», en J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002).

39. Weithman (2002), pág. 3: «Los ciudadanos de una democracia liberal pueden ofrecer argumentos en el debate político público que dependen de razones extraídas de sus puntos de vista morales comprehensivos, incluyendo sus puntos de vista religiosos, sin tener que justificarlos recurriendo a otros argumentos; a condición de que [*provided that*] ellos crean que su gobierno estaría justificado a adoptar las medidas que ellos favorecen y de que estén dispuestos a indicar lo que ellos piensan que justificaría la adopción de las medidas».

ticia fundada bien religiosamente o bien en términos de visiones comprehensivas del mundo. Los ciudadanos tienen que considerar desde la perspectiva de su propia doctrina qué es lo que sería bueno para todos por igual. Sin embargo, la Regla de Oro no es el imperativo categórico; no obliga a una adopción recíproca de las perspectivas de todos los afectados.[40] Pues, según este procedimiento que se aplica egocéntricamente, la propia perspectiva de cada persona relativa a su visión del mundo forma el horizonte infranqueable de las expectativas sobre la justicia: «La persona que argumenta en público en favor de una medida tiene que estar preparada para decir qué es lo que ella piensa que justificaría al gobierno al promulgarla, *pero la justificación que ella está dispuesta a ofrecer puede depender de pretensiones, incluidas las pretensiones religiosas, que los proponentes del enfoque estándar considerarían inaccesibles*».[41]

Dado que no se ha previsto ningún filtro institucional, no se puede excluir bajo estas premisas que las políticas públicas y los programas legales encuentren mayorías y se implementen únicamente en base a determinadas convicciones religiosas o confesionales. Ésta es la consecuencia que extrae expresamente Nicholas Wolterstorff, quien ya no quiere someter el empleo político de las razones religiosas a ninguna restricción: también el legislador político debe poder servirse de argumentos religiosos.[42] No obstante, con la apertura de los parlamentos a las disputas sobre las certezas de fe, el poder estatal puede evidentemente convertirse en el agente de una mayoría religiosa que impone su voluntad al precio de vulnerar el procedimiento democrático.

Por supuesto, lo que es ilegítimo no es la votación democrática, que asumimos que ha sido realizada correctamente, sino la violación del otro componente esencial del procedimiento democrático: el carácter discursivo de las deliberaciones que preceden a la votación. Lo que es ilegítimo es la contravención del principio de que el ejercicio de la dominación política ha de ser neutral con las visiones del mundo, principio según el cual todas las decisiones políticas que pueden ser impuestas con el poder estatal tienen que ser *formuladas* y *pueden*

40. J. Habermas, «Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, Abschnitt IV», en J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Fráncfort del Meno, 1991, págs. 112-115 (trad. cast.: «Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica», en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2002, págs. 121-123).

41. Weithman (2002), pág. 121 (la cursiva es mía).

42. Audi y Wolterstorff (1997), págs. 117 y sig.

ser justificadas en un lenguaje que sea accesible por igual a todos los ciudadanos. La dominación de las mayorías se transforma en represión cuando una mayoría que argumenta religiosamente, en el curso del procedimiento de la formación política de la opinión y de la voluntad, deniega a la minoría derrotada, sea ésta secular o de una confesión diferente, la completa comprensión y el cumplimiento discursivos de las *justificaciones* que le son debidas. El procedimiento democrático debe su fuerza de generar legitimidad a que incluye a todos los participantes y a su carácter deliberativo; y en eso se basa la presunción justificada de resultados razonables a la larga.

Wolterstorff se anticipa a esta objeción rechazando desde un comienzo el principio de legitimación del consenso constitucional basado en razones. De acuerdo con la concepción democrática liberal, la dominación política se despoja de su forma de violencia inherente mediante la ligadura jurídicamente coercitiva a los principios del ejercicio de la dominación que pueden ser acordados universalmente.[43] Wolterstorff hace valer objeciones empíricas en contra de esta concepción. Ridiculiza las presuposiciones idealizadoras, que están incorporadas en las propias prácticas del Estado constitucional, como un «acuerdo cuáquero ideal» (aun cuando el principio de unanimidad de los cuáqueros es precisamente algo atípico en el procedimiento democrático). Wolterstorff parte de que la disputa entre diferentes concepciones de la justicia fundadas religiosamente o en términos de visiones del mundo no puede encontrar solución alguna en la presuposición común de un consenso de trasfondo, por más formal que éste sea. El principio de la mayoría está, por cierto, a expensas del consenso constitucional liberal. Pero la convivencia, asegurada mediante resoluciones por mayoría, entre colectivos que se atienen a religiones y visiones del mundo cognitivamente irreconciliables Wolterstorff sólo puede imaginársela como una adaptación a regañadientes a una especie de *modus vivendi*: «No estoy de acuerdo, pero *asiento*; a menos que encuentre la decisión verdaderamente espantosa».[44]

Bajo estas premisas, no está claro por qué la comunidad política no debería correr el peligro en cualquier momento de desintegrarse en luchas religiosas. Es cierto que la lectura empirista convencional

43. Rawls (1994), pág. 137: «Nuestro ejercicio del poder político es plenamente adecuado sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, cuyos elementos esenciales es de esperar razonablemente que ratifiquen todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, a la luz de principios e ideales aceptables para su razón humana común» (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, págs. 168-169).
44. Wolterstorff (1997), pág. 160.

de la democracia liberal siempre ha entendido las decisiones por mayoría como una sujeción temporal de una minoría al poder fáctico de una parte que es más fuerte numéricamente.[45] Pero, según esta teoría, la aceptación del procedimiento de votación se explica a partir de la disposición al compromiso entre las partes que están de acuerdo por lo menos en que cada una de ellas se orienta por sus propias preferencias en vistas de la mayor cantidad posible de bienes básicos, tales como el dinero, la seguridad o el tiempo de ocio. Esas partes pueden concertar compromisos porque todos aspiran a las *mismas* categorías de bienes divisibles. Sin embargo, es precisamente esta condición la que deja de cumplirse tan pronto como los conflictos ya no estallan en torno a bienes materiales básicos sobre los que se está de acuerdo, sino en torno a bienes de salvación rivales. Los conflictos de valores existenciales entre comunidades religiosas no se prestan a los compromisos. Esos conflictos sólo pueden perder su filo a través de la despolitización cuando quedan emplazados ante el trasfondo de un consenso sobre principios constitucionales presupuesto en común.

[5] La competencia entre las imágenes del mundo y las doctrinas religiosas que pretenden explicar la posición del hombre en el mundo como un todo no se puede dirimir en el plano cognitivo. Tan pronto como estas disonancias cognitivas penetran hasta los fundamentos de la convivencia de los ciudadanos regulada normativamente, la comunidad política queda segmentada, sobre la base de un *modus vivendi* inestable, en comunidades irreconciliables que se atienen a religiones y visiones del mundo. En ausencia del vínculo unificador de una solidaridad cívica que no puede ser forzada legalmente, los ciudadanos no se conciben a sí mismos como participantes con igualdad de derechos en la práctica común de la formación de la opinión y de la voluntad, en la que ellos se *deben razones recíprocamente* para sus tomas de posición políticas. Esta reciprocidad de expectativas entre los ciudadanos es lo que distingue a una comunidad liberal, integrada mediante una constitución, de una comunidad segmentada en términos de imágenes del mundo. Esta última descarga a los ciudadanos religiosos y seculares en las relaciones que mantienen unos con otros de la obligación recíproca de justificarse *los unos a los otros* en torno a las cuestiones políticas controvertidas. En una tal comunidad, las convicciones de trasfondo disonantes y las vincula-

45. Para una versión que se mantiene en la tradición de Hayek y de Popper, véase por ejemplo W. Becker, *Die Freiheit, die wir meinen*, Múnich, 1982.

ciones subculturales superan y triunfan sobre el consenso constitucional que queda presupuesto y sobre la solidaridad ciudadana que es objeto de expectativa. Y, por ello, los ciudadanos no necesitan allí adaptarse y comprometerse *los unos a los otros* como segundas personas en el caso de conflictos de profundo alcance.

La renuncia a la reciprocidad y a la mutua indiferencia parece estar justificada por el hecho de que el Estado liberal incurre en una contradicción cuando imputa por igual a todos los ciudadanos un *ethos* político que distribuye de manera desigual las cargas cognitivas entre ellos. La estipulación de la traducibilidad de las razones religiosas y la precedencia institucional de que gozan las razones seculares sobre las religiosas exigen a los ciudadanos religiosos un esfuerzo de aprendizaje y de adaptación que se ahorran los ciudadanos seculares. Esto se avendría, en cualquier caso, con la observación empírica de que dentro de las iglesias ha persistido durante mucho tiempo un cierto resentimiento hacia la neutralidad estatal con las visiones del mundo, a causa de que el deber de hacer «un uso público de la razón» sólo se puede cumplir bajo determinadas presuposiciones cognitivas. Sin embargo, las actitudes epistémicas requeridas son la expresión de una mentalidad dada previamente y no pueden convertirse, como les ocurre a los motivos, en el contenido de expectativas normativas y de apelaciones a las virtudes políticas. Todo «deber» presupone un «poder». Las expectativas que van asociadas a los papeles democráticos de los ciudadanos discurren en el vacío si no ha tenido lugar un cambio oportuno de la mentalidad; sólo entonces suscitan el resentimiento de parte de aquellos que se sienten malentendidos y sobreexigidos.

Por otro lado, observamos de hecho en nuestra cultura occidental un cambio en la forma de la conciencia religiosa desde los tiempos de la Reforma y de la Ilustración. Los sociólogos han descrito esta «modernización» como una respuesta de la conciencia religiosa a tres desafíos de la modernidad, a saber, al hecho del pluralismo religioso, al avance de las ciencias modernas y a la consagración del derecho positivo y de la moralidad profana de la sociedad. En estos tres aspectos, las comunidades de creencia tradicionales tienen que procesar disonancias cognitivas que no se les plantean a los ciudadanos seculares o que, en todo caso, sólo les surgen cuando éstos se adhieren de manera similar a doctrinas ancladas dogmáticamente:

- Los ciudadanos religiosos tienen que encontrar una actitud epistémica hacia otras religiones y visiones del mundo que les son extrañas y con las que se topan dentro del universo de discurso ocupado hasta entonces por su propia religión. Y esto se logra en la medida en que dichos ciudadanos pongan autorreflexivamente en relación sus concepciones religiosas con las doctrinas de la salvación que compiten entre sí, de modo que esa relación no haga peligrar su propia pretensión exclusiva a la verdad.
- Los ciudadanos religiosos tienen que encontrar, además, una actitud epistémica hacia la independencia del conocimiento secular y hacia el monopolio del saber socialmente institucionalizado de los expertos científicos. Y esto sólo se logra en la medida en que dichos ciudadanos conciban por principio, desde su punto de vista religioso, la relación de los contenidos dogmáticos de fe con el saber secular acerca del mundo de tal modo que los progresos autónomos en el conocimiento no puedan venir a contradecir los enunciados relevantes para la doctrina de la salvación.
- Finalmente, los ciudadanos religiosos tienen que encontrar una actitud epistémica hacia la primacía de la que gozan también las razones seculares en la arena política. Y esto sólo se logra en la medida en que dichos ciudadanos incorporen de una manera razonable el individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista en el contexto de sus propias doctrinas comprehensivas.

Este trabajo de autorreflexión hermenéutica tiene que emprenderse desde el punto de vista interno de la autopercepción religiosa. En nuestra cultura, ese trabajo ha sido realizado esencialmente por la teología; y, en la parte católica, también por una filosofía de la religión que procede apologéticamente y que trata de explicar la razonabilidad de la fe.[46] Sin embargo, en última instancia es la práctica cre-

46. Tengo que agradecer a la correspondencia con Thomas M. Schmidt la formulación de que una filosofía de la religión que es ejercida por la parte no-agnóstica y que se pone al servicio de la autoilustración de la religión no habla, como lo hace la teología, «en el nombre de» la revelación religiosa y ni tan siquiera como «su observador». Sobre este aspecto véase también M. Lutz-Bachmann, «Religion-Philosophie-Religionsphilosophie», en M. Jung, M. Moxter, Th. M. Schmidt (comp.), *Religionsphilosophie*, Würzburg, 2000, págs. 19-26. Por la parte protestante, Friedrich Schleiermacher desempeñó un papel ejemplar. Distinguió cuidadosamente entre los roles del teólogo y del filósofo apologético de la religión (que recurre a la filosofía trascendental de Kant en vez de a la tradición tomista) y los percibió como formando una combinación en su propia persona. Véase la introducción a su explicación de la dogmática cristiana en F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1830/1831), Berlín, 1990, §§ 1-10.

yente de la comunidad religiosa la que decide si una elaboración dogmática de los desafíos cognitivos de la modernidad ha tenido «éxito» o no; y sólo entonces puede concebirlo el creyente como el resultado de un «proceso de aprendizaje». Las nuevas actitudes epistémicas son «adquiridas por aprendizaje» cuando surgen de una reconstrucción de las verdades religiosas transmitidas que sea razonable y convincente para los propios participantes a la luz de unas condiciones de vida modernas para las que ya no existen alternativas. Si dichas actitudes fueran meramente el resultado contingente de adiestramientos o de procesos de adaptación forzada, entonces la cuestión de cómo se cumplen las precondiciones cognitivas para la exigibilidad del *ethos* igualitario de los ciudadanos tendría que responderse a la manera de Foucault, esto es, considerándolo como la consecuencia de un poder discursivo que se impone en la aparente transparencia del saber ilustrado. Por supuesto, esta respuesta contradiría el autoentendimiento normativo del estado constitucional democrático.

Dentro de este marco, lo que nos interesa es la cuestión aún no resuelta de si la concepción revisada de la ciudadanía que yo he propuesto no sigue imponiendo después de todo una *carga asimétrica* a las tradiciones religiosas y a las comunidades religiosas. Visto en términos históricos, los ciudadanos religiosos tuvieron que aprender a adoptar actitudes epistémicas hacia su entorno secular, actitudes que a los ciudadanos seculares ilustrados les han recaído *sin esfuerzo*. Pues estos últimos no están expuestos en primer término a disonancias cognitivas similares. Sin embargo, los ciudadanos seculares tampoco están eximidos de una carga cognitiva, puesto que una conciencia secularista no basta para dar cuenta de las relaciones cooperativas con los conciudadanos religiosos. Hay que distinguir entre esta operación cognitiva de adaptación y la exigencia político-moral de la tolerancia de los ciudadanos en su trato social con personas creyentes o de otras confesiones. En lo que sigue, lo que está en cuestión no es el sentimiento respetuoso hacia el posible significado existencial de la religión, algo que también se espera de los ciudadanos seculares, sino la superación autorreflexiva de un autoentendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas.

En la medida en que los ciudadanos seculares estén convencidos de que las tradiciones religiosas y las comunidades de religión son, en cierto modo, una reliquia arcaica de las sociedades premodernas que continúa perviviendo en el momento presente, sólo podrán entender la libertad de religión como si fuera una variante cultural de la preservación natural de especies en vías de extinción. Desde su

punto de vista, la religión ya no tiene ninguna justificación interna. Y el principio de la separación entre la iglesia y el Estado ya sólo puede tener para ellos el significado laicista de un indiferentismo indulgente. Según la versión secularista, podemos prever que a la larga las concepciones religiosas se disolverán a la luz de la crítica científica y que las comunidades religiosas no serán capaces de resistir a la presión de una progresiva modernización social y cultural. A los ciudadanos que adopten tal actitud epistémica hacia la religión no se les puede pedir, como es obvio, que se tomen en serio las contribuciones religiosas a las cuestiones políticas controvertidas ni que examinen en una búsqueda cooperativa de la verdad un contenido que posiblemente sea susceptible de ser expresado en un lenguaje secular y de ser justificado en un habla justificativa.

Sin embargo, desde las premisas normativas del Estado constitucional y de un *ethos* democrático de la ciudadanía, la admisión de manifestaciones religiosas en la esfera público-política sólo tiene sentido si a *todos* los ciudadanos se les puede exigir que no excluyan el posible contenido cognitivo de estas contribuciones; mientras que, al mismo tiempo, se observe la primacía de las razones seculares y se atienda a la salvedad de la traducción institucional de las razones religiosas. En todo caso, esto es lo que asumen los ciudadanos religiosos. Sin embargo, por lo que hace a los ciudadanos seculares, eso presupone una mentalidad que está lejos de ser evidente en las sociedades secularizadas de Occidente. En vez de ser algo natural y sobrentendido, la intuición de los ciudadanos seculares de que viven en una sociedad postsecular que también está *ajustada en sus actitudes epistémicas* a la persistencia de comunidades religiosas requiere más bien un cambio de mentalidad que no es menos cognitivamente exigente que la adaptación de la conciencia religiosa a los desafíos de un entorno que se seculariza cada vez más. Con arreglo a los criterios de una Ilustración que se cerciora críticamente de sus propias limitaciones, los ciudadanos seculares comprenden su falta de coincidencia con las concepciones religiosas como un *desacuerdo con el que hay que contar razonablemente.*

En ausencia de esta presuposición cognitiva, no se puede exigir de manera razonable la expectativa normativa de un uso público de la razón, al menos no en el sentido de que los ciudadanos seculares se embarquen en una discusión política sobre el contenido de las contribuciones religiosas con la intención de traducir, llegado el caso, las razones e intuiciones moralmente convincentes en un lenguaje universalmente accesible. Se presupone una actitud epistémica que tie-

ne su origen en un cercioramiento autocrítico de los límites de la razón secular.[47] Esta presuposición cognitiva indica que la ética democrática de la ciudadanía, en la interpretación que yo he propuesto, sólo se les puede exigir razonablemente a todos los ciudadanos por igual cuando los ciudadanos religiosos y los seculares recorran procesos de aprendizaje *complementarios*.

[6] La superación crítica de lo que a mi parecer es una estrecha conciencia secularista es, desde luego, un asunto esencialmente controvertido; al menos tanto como lo son las respuestas teológicas a los desafíos cognitivos de la Modernidad, respuestas que empezaron a surtir efecto desde los tiempos de la Reforma (y no sólo, en modo alguno, entre las filas protestantes). Mientras que nosotros consideramos la «modernización de la conciencia religiosa» como un asunto de la teología y podemos caracterizarla ya desde una perspectiva histórica, el trasfondo de la visión del mundo de la conciencia secularista es el objeto de un debate filosófico persistente con un desenlace completamente abierto. La conciencia secular de vivir en una sociedad postsecular se refleja filosóficamente en la figura del pensamiento postmetafísico. Esta forma de pensamiento no se agota en la insistencia en la finitud de la razón, ni tampoco en aquella conexión de la conciencia falibilista con la orientación antiescéptica por la verdad que marcó desde Kant y Peirce la autocomprensión de las ciencias experimentales modernas. El equivalente secular a la conciencia religiosa que se ha tornado reflexiva es un pensamiento postmetafísico que se delimita hacia dos lados. Por una parte, desde sus premisas agnósticas se abstiene de juzgar acerca de las verdades religiosas e insiste, con una intención no polémica, en trazar límites estrictos entre la fe y el saber. Y, por otra parte, se vuelve contra una concepción de la razón recortada cientificistamente y contra la exclusión de las doctrinas religiosas con respecto a la genealogía de la razón.

Es cierto que el pensamiento postmetafísico renuncia a los enunciados ontológicos sobre la constitución de la totalidad de los entes; sin embargo, esto no significa que abogue por una reducción de nuestro saber a la suma los de enunciados que representan en cada

47. En su extraordinaria investigación sobre la historia de la noción de tolerancia, Rainer Forst calificó a Pierre Bayle como el «más grande pensador de la tolerancia», porque éste proporcionó de una manera ejemplar una tal autorrestricción reflexiva de la razón en relación con la religión. Sobre Bayle, véase R. Forst, *Toleranz im Konflikt*, Fráncfort del Meno, 2003, § 18, así como §§ 29 y 33 para el argumento sistemático.

momento el «estado de la cuestión en las ciencias». El cientificismo tiende a menudo a desdibujar la frontera entre, por un lado, los conocimientos teóricos de las ciencias naturales que son relevantes para la interpretación que hacen los hombres de sí mismos y de su posición en el conjunto de la naturaleza y, por otro lado, una imagen del mundo confeccionada a partir de una síntesis procedente de las ciencias naturales.[48] Esta especie de naturalismo radical devalúa todos los tipos de enunciados que no pueden ser reducidos a observaciones experimentales, a proposiciones nomológicas o a explicaciones causales; devalúa, por consiguiente, tanto los enunciados morales, legales y evaluativos como los enunciados religiosos. Como muestra la renovada discusión sobre libertad y determinismo, los avances en biogenética, en la investigación del cerebro y en robótica sugieren la idea de una especie de naturalización de la mente que pone en cuestión nuestra autocomprensión práctica como personas[49] que actúan responsablemente y que estimula las reivindicaciones en favor de la revisión del derecho penal.[50] No obstante, una autoobjetivización naturalista de los sujetos con capacidad de hablar y de actuar que invada la vida cotidiana es incompatible con cualquier idea de integración política que atribuya a los ciudadanos un consenso de fondo *normativo*.

Una vía hacia la ilustración crítica de los límites del concepto multidimensional de la razón, que ya no está exclusivamente fijada por su referencia al mundo objetivo, es reconstruir la historia de su propia génesis, una reconstrucción que disuelva las fijaciones y que, por así decir, se dé alcance a sí misma. A este respecto, el pensamiento postmetafísico no se circunscribe a la herencia de la metafísica occidental. De igual manera se asegura también de su relación interna con aquellas religiones mundiales cuyos orígenes, al igual que los comienzos de la filosofía antigua, se remontan hasta mediados del primer milenio antes de Cristo; en otras palabras, hasta lo que Jaspers

48. Wolterstorff recuerda en general esta distinción, desatendida a menudo en la práctica, entre las razones y enunciados seculares que pueden contar y las imágenes seculares del mundo, que realmente deberían contar tan poco como las doctrinas religiosas. Véase Audi y Wolterstorff (1997), pág. 105: «Muy a menudo, si no la mayor parte del tiempo, seremos capaces de reconocer las razones religiosas a una milla de distancia [...] Sin embargo, por regla general las perspectivas seculares comprehensivas pasarán desapercibidas».

49. Ch. Geyer (comp.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Fráncfort del Meno, 2004; M. Pauen, *Illusion Freiheit*, Fráncfort del Meno, 2004.

50. H. Rottleuthner, «Zur Soziologie und Neurobiologie richterlichen Handelns», *Festschrift Tomas Raiser*, Berlín, 2005, págs. 579-598.

caracterizó como la «época axial».[51] Las religiones que echaron sus raíces en aquel periodo llevaron a cabo el salto cognitivo desde las explicaciones narrativas del mito a un logos que diferencia entre la esencia y la apariencia de una manera completamente similar a la filosofía griega. Y desde el Concilio de Nicea, la filosofía por su parte también se apropió, por la vía de una «helenización del cristianismo», de muchos de los motivos y conceptos religiosos de la historia de la redención procedentes de las tradiciones monoteístas.[52]

Las complejas redes de relaciones hereditarias no se pueden desenmarañar únicamente siguiendo la línea de una historia del ser, como pretendió Heidegger.[53] Conceptos de origen griego como «autonomía» e «individualidad» o conceptos romanos como «emancipación» y «solidaridad» han quedado atravesados desde hace mucho tiempo por significados de procedencia judeocristiana.[54] En su trato con las tradiciones religiosas, incluyendo por supuesto las tradiciones árabes, la filosofía ha adquirido en reiteradas ocasiones la experiencia de que ella recibe estímulos innovadores cuando logra liberar a la sustancia cognitiva, en el crisol de los discursos justificativos, de su original encapsulación dogmática. Kant y Hegel ofrecen los mejores ejemplos de esto. Pero también resulta ejemplar el encuentro de muchos filósofos del siglo XX con un escritor religioso como Kierkegaard, quien en verdad piensa de una manera postmetafísica, pero no de manera postcristiana.

Aun cuando se presenten por de pronto como el otro opaco de la razón, las tradiciones religiosas parecen seguir siendo actuales incluso de una manera más intensa que la metafísica. Sería irrazonable descartar *a priori* la idea de que las religiones mundiales —en tanto que el único elemento sobreviviente de las culturas de los imperios antiguos que ahora nos son extrañas— mantienen con firmeza un espacio dentro del edificio diferenciado de la modernidad porque su sustancia cognitiva todavía no ha sido *liquidada*. En todo caso, no se puede excluir que lleven consigo potenciales semánticos valiosos que

51. Véase el programa de investigación desarrollado por S. N. Eisenstadt desde los años setenta, cuyos últimos resultados aparecen en J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt, B. Wittrock (comp.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden, 2005.

52. M. Lutz-Bachmann, «Hellenisierung des Christentum?», en C. Colpe, L. Honnefelder, M. Lutz-Bachmann (comps.), *Spätantike und Christentum*, Berlín, 1992, págs. 77-98.

53. Véanse los bosquejos de la historia del ser en M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Fráncfort del Meno, 1989.

54. Véanse, por ejemplo, las interesantes discusiones de H. Brunkhorst, *Solidarität*, Fráncfort del Meno, 2002, págs. 40-78.

desarrollen una energía capaz de inspirar a *toda* la sociedad una vez que liberen sus contenidos de verdad profanos.

En resumidas cuentas, el pensamiento postmetafísico está dispuesto a aprender de la religión al tiempo que permanece estrictamente agnóstico en sus relaciones con ella. Insiste en la diferencia entre las certezas de fe y las pretensiones de validez públicamente criticables, pero se abstiene de la arrogancia racionalista de que puede él mismo decidir qué es lo razonable y qué lo irrazonable en las doctrinas religiosas. Los contenidos que la razón se apropia mediante la traducción no tienen que perderse para la fe. Sin embargo, a la filosofía que se mantiene agnóstica no le corresponde la tarea de hacer una apología de la fe con medios filosóficos. A lo más la filosofía *gira alrededor* del núcleo opaco de la experiencia religiosa cuando se interesa por la singularidad del habla religiosa y por el sentido específico de la fe. Este núcleo permanece tan abismalmente ajeno al pensamiento discursivo como el núcleo de la contemplación estética, el cual también puede solamente ser cercado, mas no penetrado por la reflexión filosófica.

He abordado esta actitud ambivalente del pensamiento postmetafísico hacia la religión porque en ella también se expresa la presuposición cognitiva que es necesaria para la disposición cooperativa que se espera de los ciudadanos seculares. Dicha actitud ambivalente se corresponde exactamente con la actitud epistémica que tienen que adoptar los ciudadanos seculares, si es que han de estar dispuestos a aprender de las contribuciones de sus conciudadanos religiosos en los debates públicos algo que, llegado el caso, se pueda traducir a un lenguaje universalmente accesible. El papel que desempeña el cercioramiento filosófico de la genealogía de la razón en la autoilustración de la conciencia secular es manifiestamente similar al que desempeña la tarea reconstructiva de la teología en la autoilustración de la fe religiosa en la modernidad. Los gastos con los que corre la tarea de la autorreflexión filosófica muestran que el rol de la ciudadanía democrática supone en los ciudadanos seculares una mentalidad que no es más pobre en cuanto a sus presuposiciones que la mentalidad de las comunidades religiosas ilustradas. Y por esta razón las cargas cognitivas que le impone a ambas partes la adquisición de las apropiadas actitudes epistémicas no están en absoluto distribuidas asimétricamente.

[7] Ahora bien, el hecho de que «el uso público de la razón» (según la interpretación que he propuesto) dependa de presuposiciones cognitivas que no son en modo alguno evidentes tiene varias conse-

cuencias interesantes, aunque ambiguas y disonantes. En primer lugar, este hecho nos recuerda que el Estado constitucional democrático, que descansa sobre una forma deliberativa de la política, representa una forma de gobierno epistémicamente exigente y ambiciosa y, en cierto modo, sensible a la verdad.[55] Una «democracia de la post-verdad» [*post-truth-democracy*], tal como la vio en ciernes el periódico *The New York Times* durante la última campaña electoral a la presidencia de Estados Unidos, ya no sería una democracia. Además de esta primera consecuencia, el requisito de mentalidades complejas llama la atención sobre una improbable condición funcional sobre la que el Estado liberal difícilmente puede ejercer influencia con sus propios medios administrativos y jurídicos. Como muestra el ejemplo de la polarización de visiones del mundo en una comunidad que se escinde en campos fundamentalistas y seculares, la integración política se pone en peligro cuando son muchos los ciudadanos que no están a la altura del criterio del uso público de la razón. Sin embargo, las mentalidades tienen un origen prepolítico. Cambian imprevisiblemente en respuesta a la alteración de las condiciones de vida. Un proceso a largo plazo de este tipo es activado y acelerado, en el mejor de los casos, en el medio de los discursos públicos, dirimidos entre los propios ciudadanos. Sin embargo, ¿se trata a la vez, en realidad, de un proceso orientado, dirigido cognitivamente, que podamos describir como un proceso de aprendizaje?

Por esta razón, hay una tercera consecuencia que es la más inquietante. Hasta aquí hemos asumido que los ciudadanos de un estado constitucional democrático pueden adquirir las mentalidades funcionalmente requeridas por la vía de «procesos de aprendizaje complementarios». El ejemplo arriba mencionado muestra que este supuesto es problemático. ¿Desde qué perspectiva podemos pretender afirmar que el choque fragmentador de los credos fundamentalistas y secularistas es resultado de «déficits de aprendizaje»? Recordemos el cambio en la perspectiva que hemos practicado cuando nos movimos desde la explicación normativa del obligado comportamiento político-moral de los ciudadanos democráticos hasta la investigación epistemológica de aquellas presuposiciones cognitivas por las que les es exigible una tal ética ciudadana. Es preciso un cambio en las actitudes epistémicas para que la conciencia religiosa se torne reflexiva y para que la conciencia secularista trascienda autorreflexivamente sus limitaciones.

55. Véase la lección inaugural en Múnich de J. Nida-Rümelin, *Demokratie und Wahrheit*, Ms., 2004.

Ahora bien, sólo podemos calificar a estas mutaciones de las mentalidades como «procesos de aprendizaje» desde el punto de vista de un determinado autoentendimiento de la modernidad.

Es cierto que este punto de vista puede defenderse en los marcos de las teorías evolutivas de la sociedad. Pero, dejando aparte la discutida posición que tienen tales teorías dentro de su propia disciplina académica, desde el punto de vista de la teoría política normativa en ningún caso se puede pretender exigir a los ciudadanos de un Estado liberal que se describan a sí mismos, por ejemplo, en términos de una teoría de la evolución religiosa e incluso que, dado el caso, se clasifiquen a sí mismos como cognitivamente «atrasados». Solo los participantes y sus organizaciones religiosas pueden decidir la cuestión de si una fe «modernizada» sigue siendo la fe «verdadera». Y, por otro lado, la cuestión de si será o no un secularismo justificado cientificistamente el que a la postre estará en lo cierto frente al concepto comprehensivo de razón del pensamiento postmetafísico es, por el momento, una cuestión no decidida también entre los filósofos. Ahora bien, si la teoría política tiene que dejar abierta la cuestión de si las mentalidades requeridas funcionalmente pueden ser adquiridas en realidad mediante procesos de aprendizaje, entonces también tiene que aceptar que su concepción normativamente justificada del uso publico de la razón sigue siendo un asunto «esencialmente controvertido» entre los propios ciudadanos. Pues el Estado liberal sólo tiene derecho a confrontar a sus ciudadanos con obligaciones que éstos puedan cumplir *por discernimiento* [*aus Einsicht*]; lo cual presupone nuevamente que las requeridas actitudes epistémicas pueden adquirirse por discernimiento y, por lo tanto, ser «aprendidas».

Por descontado, esta restricción que se autoimpone a la teoría política no implica que nosotros, en tanto que filósofos y en tanto que ciudadanos, no debamos estar convencidos de que una versión fuerte de los fundamentos liberales y republicanos del Estado constitucional debe *y puede* ser defendida con éxito tanto intramuros como en las arenas políticas. Sin embargo, este discurso sobre el entendimiento correcto e, incluso, sobre la corrección de un ordenamiento liberal en general y de la ética democrática de la ciudadanía en particular se extiende hasta unos dominios en los que no bastan los argumentos normativos por sí solos. La controversia también se hace extensiva a la cuestión epistemológica de la relación entre la fe y el saber, la cual atañe de nuevo a elementos esenciales del entendimiento de fondo de la modernidad. Y es interesante que tanto los intentos filosóficos como los teológicos por determinar autorreflexivamente la

relación entre la fe y el saber susciten cuestiones de gran alcance acerca de la genealogía de la modernidad.

Volvamos sobre la cuestión de Rawls: «¿Cómo es posible que aquellos que son creyentes respalden un régimen constitucional incluso cuando sus doctrinas comprehensivas no puedan prosperar bajo ese régimen, e incluso puedan debilitarse?».[56] En el último término, no puede responderse a esta cuestión con las explicaciones normativas de la teoría política. Tomemos el ejemplo de la «ortodoxia radical»,[57] un enfoque que incorpora y continúa las intenciones y las ideas fundamentales de la teología política de Carl Schmitt con los medios de la deconstrucción. Los teólogos de esta tendencia le disputan a la modernidad el derecho propio a fundamentar ontológicamente el mundo moderno,[58] desarraigado nominalistamente, en la «realidad de Dios». La discusión con estos oponentes tiene que centrarse en la cosa misma y llevarse a cabo en su terreno. En otras palabras, a los enunciados teológicos sólo se les puede responder con contraargumentos teológicos, y a los enunciados históricos y epistemológicos con contraargumentos históricos y epistemológicos.[59]

Lo mismo vale para la parte contraria. La cuestión de Rawls se dirige por igual a la parte religiosa que a la parte secular. Y, si una visión naturalista del mundo deja en descubierto su cuenta de conocimiento científico, con mayor motivo será necesario un debate sobre cuestiones filosóficas fundamentales. El requerimiento de que las comunidades religiosas tienen que retractarse definitivamente de los enunciados tradicionales sobre la existencia de dios y sobre la vida de ultratumba no es algo que pueda inferirse desde los conocimientos neurológicos mientras que no haya una clarificación filosófica acerca del sentido pragmático y del contexto de la historia de transmisión de tales enunciados bíblicos sobre la existencia.[60] El problema

56. Véase más arriba la nota 20.

57. Véase J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford, 1990 (trad. cast.: *Teología y teoría social: Más allá de la razón secular*, Barcelona, Herder, 2004); J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward (comps.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, Londres-Nueva York, 1999.

58. Para la posición contraria, véase la obra temprana de Hans Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, Fráncfort del Meno, 1966.

59. Th. M. Schmidt, «Postsäkulare Theologie des Rechts. Eine Kritik der radikalen Orthodoxie», en M. Frühauf, W. Löser (comp.), *Biblische Aufklärung. Die Entdeckung einer Tradition*, Fráncfort del Meno, 2005, págs. 91-108.

60. Véase la observación final de W. Detel en su artículo, espléndidamente informado, «Forschungen über Hirn und Geist», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52, 2004, págs. 891-920.

de cómo se relacionan los enunciados de las ciencias experimentales con las convicciones religiosas afecta nuevamente a la genealogía del autoentendimiento de la modernidad: ¿es la ciencia moderna una práctica que puede explicarse complemente por sí misma y comprenderse en sus propios términos y que determina performativamente la medida de todo lo verdadero y todo lo falso? ¿O puede más bien entenderse como resultado de una historia de la razón que incluye de manera esencial las religiones mundiales?

Rawls reelaboró su *Teoría de la Justicia* perfeccionándola en *El liberalismo político* porque reconoció cada vez más la relevancia del «hecho del pluralismo». A él le corresponde el mérito del enorme servicio de haber reflexionado con anticipación acerca del papel político de la religión. Sin embargo, precisamente estos fenómenos pueden hacer consciente a una teoría política presuntamente «independiente» [*free-standing*] del limitado alcance de la argumentación normativa. Después de todo, el que la respuesta liberal al pluralismo religioso pueda ser aceptada por los propios ciudadanos como la respuesta correcta depende (y no en último término) de que los ciudadanos religiosos y seculares, cada uno desde su propia perspectiva, se embarquen en una interpretación de la relación entre la fe y el saber que primero les capacite para comportarse de una manera autorreflexivamente ilustrada en la esfera público-política.

Tercera parte

NATURALISMO Y RELIGIÓN

Capítulo 6

LIBERTAD Y DETERMINISMO[1]

En Alemania se ha desencadenado, llegando hasta las páginas de los diarios de ámbito estatal, un vivo debate en torno a la libertad de la voluntad.[2] Uno se siente como trasladado de nuevo al siglo XIX. Pues son los resultados de la investigación del cerebro —sólo que ahora con la ayuda de las técnicas de la imagen— los que vuelven a conferir una vez más actualidad a esa venerable discusión de índole filosófica. Neurólogos y representantes de la investigación cognitiva discuten con filósofos y otros cultivadores de las ciencias del espíritu sobre la concepción determinista, conforme a la cual un mundo cerrado en la causalidad no deja espacio alguno para la libertad de elección entre distintas acciones alternativas. El punto de partida de la controversia lo propician esta vez los resultados de una tradición investigadora que se remonta a los experimentos llevados a cabo por Benjamin Libet ya en los años setenta.[3]

Los resultados parecen confirmar las estrategias reduccionistas de la investigación, que tenían como objetivo explicar procesos de orden mental partiendo *únicamente* de condicionamientos fisiológicos observables.[4] Tales planteamientos parten de la premisa de que la conciencia de la libertad que los propios autores se atribuyen a sí mismos se basa en un autoengaño. La vivencia del propio acto de decidir es, en cierto modo, una rueda que se mueve inútilmente, marcha en vacío. La libertad de la voluntad, entendida como una «causa men-

1. Texto que sirvió de base para una conferencia impartida al recibir el autor el premio Kyoto, concedido en el 2004 por cuarta vez a un filósofo; después de Karl. R. Popper, Willard van Orman Quine y Paul Ricœur.

2. Doy las gracias reiteradamente a Lutz Wingert, que está más enterado que yo en el tema de esta discusión, por sus detallados consejos, que abren realmente nuevas perspectivas, así como a Tilman Habermas por sus valiosas propuestas en la corrección del texto.

3. Véase Ch. Geyer (comp.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Fráncfort del Meno, 2004.

4. G. Roth, «Worüber Hirnforscher reden dürfen — und in welcher Weise?», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, LII (2004), págs. 223-234, aquí la pág. 231.

tal» es, con ello, pura apariencia, tras la cual se esconde una conexión totalmente causal de procesos neuronales que responden a leyes naturales.[5]

¡Claro que este determinismo es inconciliable con la autoconciencia cotidiana de los sujetos actuantes! En la vida de cada día no podemos por menos de atribuirnos recíprocamente, por de pronto, la *autoría responsable* de nuestras acciones. La explicación científica que se nos ofrece sobre la determinación de nuestros actos según leyes naturales no puede cuestionar seriamente la autoconciencia, anclada en la intuición y acreditada en la práctica, de los actores capaces de responsabilidad. El lenguaje objetivante de la neurobiología asigna al «cerebro» el rol gramatical que hasta ahora ha desempeñado el «yo», pero sin encontrar, al hacerlo, una conexión con el lenguaje de la psicología de la cotidianidad. La provocación que implica el afirmar que es «el cerebro» y no el «yo mismo» el que ha de pensar y actuar es, ciertamente, sólo un hecho gramatical, pero así se blindaría con éxito el mundo de la vida ante cualquier disonancia de índole cognitiva.

Ésta no sería, naturalmente, la primera teoría científica que rebota de esta manera contra el *common sense*. Tendría que chocar también con la psicología de la cotidianidad a más tardar cuando las aplicaciones técnicas del saber teórico —por ejemplo sobre la habituación de las técnicas terapéuticas— se inmiscuyen en la praxis de todos los días. Las técnicas con las cuales se adentren un día los conocimientos de la neurobiología en el mundo de la vida podrían alcanzar una relevancia transformadora de la conciencia de la que carecen los propios conocimientos. Pero ¿es la concepción determinista una tesis fundada en las ciencias de la naturaleza, o únicamente parte integrante de una imagen del mundo de carácter naturalista que debe su existencia a una interpretación especulativa de una serie de conocimientos propios de las ciencias naturales? A mí me gustaría continuar el debate sobre la libertad y el determinismo como una confrontación acerca del *modo correcto* de naturalización del espíritu.

Por un lado, quisiéramos hacer justicia a la evidencia, intuitivamente incontrovertible, de una conciencia de la libertad que acompaña, de un modo performativo, a todas nuestras acciones; por otro, queremos satisfacer también la necesidad de una imagen coherente del universo, que incluya al ser humano como ser natural. Kant pudo

5. La tesis determinista es independiente de si interpretamos o no las leyes naturales de una forma probabilista. Pues el libre arbitrio no puede atribuirse al azar.

conciliar la causalidad dimanante de la libertad con la causalidad de la naturaleza únicamente a costa de un dualismo entre el mundo de lo inteligible y el mundo de los fenómenos. Hoy día nos gustaría arreglarnos sin tales suposiciones metafísicas de fondo. Pero entonces tendremos que armonizar lo que hemos aprendido de Kant sobre los condicionamientos transcendentales de nuestro conocimiento con lo que Darwin nos ha enseñado acerca de la evolución natural.

Lo primero que haré, en una primera parte, crítica, es mostrar que los programas de investigación reduccionista sólo pueden soslayar la dificultad de un dualismo de perspectivas explicativas y juegos de lenguaje pagando el peaje del epifenomenalismo. La segunda parte, constructiva, recordará las raíces antropológicas de este dualismo de perspectivas, que no excluye una visión monista de la propia evolución natural. Una imagen más compleja de la interacción entre un cerebro que determina al espíritu y un espíritu que programa al cerebro será el resultado de una reflexión filosófica y no del propio conocimiento de las ciencias naturales. Yo defiendo un naturalismo «blando», no cientificista. Según esta concepción, sólo es «real» lo que puede ser expresado en enunciados verdaderos. Pero la realidad no se agota en el conjunto de enunciados regionalmente limitados que, según los estándares actuales, cuentan como verdaderos enunciados científicos de la experiencia.

I. En pro y en contra del reduccionismo

En primer lugar quisiera yo introducir un concepto fenomenológicamente adecuado de la libertad de acción a partir de la crítica de la realización y del valor informativo de los experimentos de Libet [1]. La teoría analítica de la acción señala el camino a seguir hacia un concepto de libertad condicionada que no sea determinista y hacia una concepción de autoría responsable. Estas dos cosas exigen, a diferencia de una determinación propiamente causal, a base de causas, una explicación racional de la acción [2 y 3]. El reduccionismo trata de minar la escisión epistémica entre perspectivas explicativas y formas de saber complementarias. Las dificultades con las que topa esta estrategia de investigación motivan los interrogantes de la segunda parte del trabajo: sobre si el dualismo de perspectivas epistémicas —que estructura y, al mismo tiempo, limita nuestro acceso al mundo— podría haber surgido él mismo a partir del desarrollo natural de formas de vida culturales [4].

[1] Benjamin Libet pedía a las personas sometidas en su test a una observación neurológica que iniciasen espontáneamente un determinado movimiento del brazo, haciendo constar en el protocolo el momento exacto de la decisión. Tal decisión precede, conforme a lo esperado, al propio movimiento corporal. Pero el punto crítico lo constituye el intervalo temporal entre, por un lado, el transcurso de los procesos inconscientes observados en las áreas primarias y asociativas de la corteza cerebral y, por otro, el acto consciente que la persona del test experimenta como su propia decisión.[6] Es evidente que en el cerebro se monta un «potencial de disposición» específico para cada clase de acción, antes de que la propia persona se «decida» a realizar ese acto. Esta constatación de la secuencia temporal entre el proceso neuronal y la vivencia subjetiva parece probar que los procesos cerebrales determinan las acciones conscientes, sin que desempeñe un papel causal el acto de la voluntad que el propio actor se atribuye. Estudios psicológicos confirman además la experiencia de que los actores, bajo determinadas circunstancias, ejecutan acciones a las que sólo posteriormente adjudican sus propias intenciones.

Claro que los experimentos de Libet difícilmente habrán tenido todo el peso probatorio de la tesis determinista que se les atribuye. La estructura del experimento ha sido manifiestamente concebida para movimientos corporales arbitrarios que conceden a los agentes, entre la decisión y la ejecución de la acción, sólo unas fracciones de segundo. De ahí que se plantee la cuestión de si es lícito generalizar los resultados del test más allá de esta clase de acciones. Incluso una interpretación prudente en este aspecto no escapa a esa otra objeción de que la significación de las secuencias observadas sigue siendo confusa. Su diseño parece admitir la posibilidad de que las personas del ensayo, instruidas sobre el curso del experimento, ya se hayan concentrado sobre el plan de acción antes de decidirse por la ejecución de la acción que se pide de ellas. Y, luego, el montaje del potencial de disposición neurológicamente observado reflejaría únicamente la fase de la planificación. Más grave sería, finalmente, la objeción que, por cuestión de principios, se dirigiera contra la producción artificial de situaciones abstractas de decisión. Como en todo *design*, también aquí surge la pregunta sobre qué es lo que se mide, además de la cuestión filosófica de entrada concerniente a qué cosas pueden ser sometidas a medición.

6. Acerca del método del ensayo y los experimentos de control posteriores, véase G. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln*, Fráncfort del Meno, 2003, págs. 518-528, así como B. Libet, *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Fráncfort del Meno, 2005.

Normalmente, las acciones son el resultado de un complejo encadenamiento de intenciones y reflexiones que sopesan los objetivos y los medios alternativos a la luz de las oportunidades, los recursos y los obstáculos que se presenten. Un *design* que comprima en un estrecho lapso de tiempo la planificación, la decisión y la ejecución de un movimiento corporal y prescinda de todo otro contexto de fines y alternativas fundadas que vayan más lejos sólo puede llegar a captar producciones artificiales a las que falta, justamente, aquello que hace, implícitamente, que las acciones se conviertan en acciones libres: la conexión interna con razones. Es un malentendido ver corporeizada en el asno de Buridán la libertad de poder obrar de un modo u de otro distinto. En la «desnuda» decisión de extender el brazo derecho o el izquierdo no se manifiesta libertad alguna de ejercicio mientras falte el contacto con razones que, por ejemplo, puedan motivar que el ciclista doble hacia la derecha o hacia la izquierda. Sólo con esta deliberación se abre un espacio para la libertad, «pues el sentido de la deliberación no es otra cosa que poder obrar de un modo y también de otro distinto».[7]

Tan pronto como entren en juego razones, que hablen a favor o en contra de una acción, nos vemos obligados a suponer que no está fijada a priori la toma de posición, a la cual sólo podremos llegar tras sopesar las razones.[8] Si no quedara abierta desde el principio la cuestión de cómo ha de ser la decisión no necesitaríamos, en absoluto, deliberar nada. Una voluntad se configura —por muy imperceptiblemente que la cosa se haga— *en el curso* de una serie de deliberaciones. Y dado que una decisión sólo *madura* como consecuencia de un conjunto de consideraciones —todo lo volátiles y confusas que se quiera—, sólo nos experimentamos a nosotros mismos como libres en acciones realizadas más o menos conscientemente. Hay, naturalmente, distintos tipos de acciones, por ejemplo, impulsivas, habituales, casuales, neurótico-obsesivas etc. Pero todas las acciones realiza-

7. E. Tugendhat, «Der Begriff der Willensfreiheit»», en *Philosophische Aufsätze*, Fráncfort del Meno, 1992, págs. 334-551, aquí la pág. 340 (trad. cast.: *Ser, verdad, acción: ensayos filosóficos*, Barcelona, Gedisa, 1997).

8. El argumento empirista aducido como réplica según el cual las deliberaciones agotan todo su potencial en la función de probar la «compatibilidad emocional» de las consecuencias de la acción presupone lo que hay que demostrar. Véase Roth (2003), pág. 526 y sig.: «Sea cual sea el resultado de la deliberación racional, está sujeto a la decisión última (!) del sistema límbico, pues tiene que ser *emotional akzeptabel*. [...] A diferencia de la visión que de ello tendría la psicología de la cotidianidad, no son los argumentos lógicos *en cuanto tales* los que nos empujan a una actuación conforme a la razón».

das conscientemente pueden ser examinadas retrospectivamente en cuanto a su responsabilidad. Un agente responsable siempre podrá ser llamado a rendir cuentas por sus acciones conscientes: «Lo que el actor hace intencionadamente es precisamente aquello que es libre de hacer o de no hacer y para cuya ejecución él tiene los motivos pertinentes».[9] Sólo es libre la voluntad deliberada.

Hasta Benjamin Libet ha reflejado posteriormente el papel desempeñado por los procesos de deliberación consciente. Ha interpretado los resultados de sus experimentos en un sentido que arroja una luz distinta sobre las interpretaciones habituales.[10] Ahora concede a la voluntad libre, en la fase entre la intención y la ejecución, una función de control respecto a acciones iniciadas inconscientemente, siempre que éstas fueran a entrar, previsiblemente, en conflicto con otras clases de expectativas, por ejemplo de carácter normativo. Según esta interpretación, la voluntad libre al menos podría hacerse valer de un modo negativo, en forma de veto respecto a la actualización consciente de una disposición a la acción inconsciente, pero no justificada.

[2] Peter Bieri ha disuelto de una forma fenomenológicamente convincente las confusiones propias de una concepción de la libertad de la voluntad que, no teniendo principio, es ella misma principio.[11] Si el acto de «decidir libremente» significa que el agente «vincula mediante razones» a su voluntad, el factor de apertura de la decisión no excluye su condicionalidad *racional*. El agente es libre cuando quiere, como resultado de su deliberación, aquello que tiene por correcto. Sólo experimentamos como no libre una coacción impuesta desde fuera, que nos oblige a actuar de un modo distinto de como nosotros, según nuestro propio criterio, queremos obrar. De todo ello resulta un concepto de libertad condicionada que, de alguna manera, tiene en cuenta estos dos factores, la libertad y la condicionalidad.

Por un lado, el agente no llega, sin haber sopesado antes las alternativas que se le presentan en la acción, a un juicio práctico decisivo sobre la manera de actuar. Es verdad que tales alternativas en la acción se le presentan a él dentro de un campo de posibilidades que se

9. D. Davidson, «Handlungfreiheit», en *Handlung und Ereignis*, Fráncfort del Meno, 1985, págs. 99-124, aquí pág. 114 (obra original en inglés, *Actions and Events*, Oxford University Press, 1980).
10. B. Libet, «Haben wir einen freien Willen?», en Geyer (2004), págs. 209-224.
11. P. Bieri, *Das andere Werk der Freiheit*, Múnich, 2001 (trad. cast.: *El oficio de ser libre*, Barcelona, Ariel, 2002).

ve restringido por las aptitudes, el carácter y las circunstancias, pero respecto a las alternativas que aún ha de sopesar tiene que creerse a sí mismo capaz de poder actuar de una manera y también de otra distinta. Pues, para el actor deliberante, las aptitudes, el carácter y las circunstancias se transforman en otras tantas razones para un «poder» que es específicamente suyo, si bien limitado por la situación. En este sentido, él no es *absolutamente* libre para obrar de esta forma o de otra cualquiera. En su proceso de la deliberación, el agente no llega al azar, sin razón alguna, a una toma de posición racionalmente motivada. Las opiniones de uno no surgen arbitrariamente, sino que se van formando conforme a una serie de reglas. Si el que está decidido a actuar hubiese juzgado de forma distinta su volición habría sido distinta.

Por otro lado, el papel motivador de la acción que tienen las razones no puede ser comprendido según el modelo de causalidad de un suceso observable. El proceso de enjuiciar *potencia* al agente para convertirse en autor de una decisión. Mediante un proceso natural explicable según la causalidad el agente se vería *despotenciado*, sintiéndose privado de su propia iniciativa. Por tanto, no sería falso solamente desde un punto de vista gramatical decir: si el agente hubiera juzgado de un modo distinto *habría tenido que* querer también de un modo distinto. La fuerza que ejerce, sin coacción, el argumento mejor —que motiva el que nosotros prefiramos un sí o un no— ha de ser diferenciada de la coacción causal de una limitación impuesta, que nos compele a obrar de forma distinta de como nosotros queremos obrar: «Cuando echamos de menos la autoría, es que no hemos logrado tener, en cuanto seres pensantes y juzgantes, un influjo en nuestro querer y obrar. Libertad en un sentido así no es únicamente una libertad *conciliable* con alguna especie de condicionalidad [...], sino que *exige* esa condicionalidad y no sería pensable sin ella».[12]

Qué signifique una motivación racional por motivos sólo lo podremos explicar desde la perspectiva del que participa en el proceso público de ese «dar y recibir motivos racionales» (Robert Brandom). Por ello, un observador tiene que describir el proceso discursivo en un lenguaje mentalista, es decir, en un lenguaje que contenga predicados como «opinar» o «convencer», «afirmar» o «negar». Si usase un lenguaje empirista, tendría que eliminar, por razones gramaticales, toda referencia a las posiciones proposicionales de sujetos que tienen algo por verdadero o falso. Desde esta perspectiva, el proceso

12. Bieri (2001), pág. 166.

discursivo se transformaría en un acontecer natural que se produce, por así decirlo, a espaldas de los propios sujetos.

Peter Bieri intenta, ciertamente, conciliar el concepto de una libertad condicionada con un proceso natural determinista: «Deliberar sobre las alternativas es, en conjunto, un acontecer que, al final, me habrá fijado, a mí y a mi historia, a un acto de volición totalmente determinado».[13] Pero la frase que se añade, de que eso «yo lo sé, y no me importa», muestra que hay algo que aquí no va bien. A mí no me molesta el carácter condicionado de mi decisión, siempre que yo, retrospectivamente, pueda entender ese «acontecer» como un proceso —por muy implícito que éste pueda ser— de deliberación, donde yo *participo* como interlocutor del discurso o como sujeto que reflexiona en su foro interno. Pues es de *mi propia* forma de ver las cosas de la que yo luego saco mi decisión. Seguro que me molestaría que mi decisión estuviera predeterminada por un proceso neuronal en donde yo ya no participe como persona que adopta una posición: la decisión *ya no* sería *mía*. Sólo un cambio *inadvertido* de la perspectiva del partícipe en perspectiva del observador puede suscitar la impresión de que la motivación de la acción por motivos comprensibles tiende un puente hacia una predeterminación de la acción por causas observables.

El concepto correcto de libertad condicionada no sirve de apoyo a ese apresurado monismo ontológico para el que motivos y causas son dos aspectos de la misma cosa. Según esta concepción, los motivos representarían el lado subjetivo, la «forma de vivencia», por así decirlo, de procesos neurológicamente constatables. En las conexiones de índole lógico-semántica entre contenidos y posiciones proposicionales deben quedar reflejados «complejos encadenamientos de sucesos neurofisiológicos»: «según esto, las razones constituirían el aspecto "interno", vivido, las causas el aspecto "externo", neurofisiológico, de un tercero que abarca todo ello y cuyo transcurso es claramente determinista, si bien, en el fondo, inaccesible para nosotros».[14] Esta interpretación naturalista se apoya, equivocadamente, en la «teoría causal de la acción» defendida por Donald Davidson, que dice que los deseos y tomas de posición, las intenciones, convicciones y orientaciones de valor se hacen valer como causas de una acción cuando constituyen motivos *a partir de los cuales* un agente ejecuta esa acción.

13. *Ibid.*, pág. 287 y sig.
14. Roth (2004), pág. 232.

Aunque el propio Davidson rechaza el reduccionismo,[15] la conceptualización de motivos como causas sugiere una lectura de la libertad de la acción que promete cerrar el abismo existente entre lo espiritual y lo físico. Promesa que la teoría no puede cumplir. Es verdad que desde la perspectiva de esta teoría de la acción se puede debilitar un concepto idealista demasiado pretencioso de una libertad desprovista de una fuente y una condición, que tendría fuerza suficiente como para hacer surgir nuevas series causales. Pero la inclusión de la libertad de acción en un contexto motivador de razones no puede engañarnos sobre la diferencia existente entre las explicaciones de la acción a partir de motivos racionales o bien a partir de determinadas causas. Igual de poco aporta el concepto de libertad condicionada a la tesis de que esas explicaciones de la acción pueden relacionarse entre sí como dos caras de la misma moneda —una moneda, *de momento, desconocida.*[16]

[3] La explicación racional de una acción no señala, como la explicación causal habitual, las condiciones *suficientes* para la aparición, de hecho, del suceso de la acción. Pues la fuerza motivadora de las razones de la acción da por supuesto que éstas, en determinadas circunstancias, son «las decisivas», es decir, son suficientes para «vincular» la voluntad del agente. Una motivación mediante razones no sólo pide un agente que tome una posición racional, para el cual las razones *cuenten*, sino también un agente que se deje *determinar* por su propia forma de ver las cosas. A causa de esta referencia a un sujeto —que puede actuar incluso en contra de un saber mejor—, el enunciado de que un sujeto S ha ejecutado la acción H [*Handlung* en alemán] por una razón G [*Grund*] no es, evidentemente, equivalente

15. Véase la réplica de D. Davidson a R. Rorty en I. E. Hahn (comp.), *The Philosophy of Donald Davidson*, LaSalle (3ª ed.), 1999, pág. 599: «What I have chiefly emphasized is the irreducibility of our mental concepts. They are irreducible in two senses. First, they cannot be defined in the vocabularies of the natural sciences, nor are there empirical laws linking them with physical phenomena in such a way as to make them disposable. Second, they are not an optional part of our conceptual resources. They are just as important and indispensable as our common-sense means of talking and thinking about phenomena in non-psychological ways».
16. Esta variante de monismo ontológico enlazado con un dualismo de aspectos lo desarrolla Thomas Nagel con su programa de verificación científica de la experiencia de un «tercero», de momento sólo postulado. Esta teoría en ciernes debería servir luego de base para reducir a modelos conocidos las dos descripciones complementarias de lo físico y de lo mental: «The Psychophysical Nexus», en Th. Nagel, *Concealment and Exposure*, Oxford, 2002, págs. 194-235.

a ese otro que dice que G ha causado la acción H.[17] A diferencia de lo que ocurre en una explicación causal habitual, la explicación racional de la acción no permite sacar la conclusión de que personas cualesquiera llegarían, con idénticas premisas, a una misma decisión. La mención de motivos racionales de la acción no es suficiente para una transformación de la explicación en pronóstico. En la autoría responsable no sólo entra la motivación por razones, sino la toma, fundada, de una iniciativa, que el agente se atribuye a sí mismo: sólo esto hace del actor un «autor».

El que «dependa de él» obrar así y no de otro modo requiere estas dos cosas: tiene que estar convencido de hacer lo correcto, pero tiene que hacerlo *él mismo*. La espontaneidad de la acción, presente en la autoexperiencia, no es una fuente anónima, sino un sujeto que se atribuye a sí mismo el «poder» obrar. Y, ciertamente, el actor puede entenderse a sí mismo como autor porque se ha identificado a sí mismo con el propio cuerpo y existe como un cuerpo que le capacita y habilita para actuar. El actor puede dejarse «determinar» por un substrato orgánico que es experimentado como cuerpo sin menoscabo de su libertad porque él mismo vive su naturaleza subjetiva como fuente de su poder. A partir de la perspectiva de esta vivencia del cuerpo, los procesos vegetativos dirigidos por el sistema límbico —así como también todos los otros procesos cerebrales que, desde la perspectiva del observador neurológico, transcurren «inconscientemente»— se transforman, para el actor, de determinantes causales en condiciones *posibilitadoras*. En esto, la libertad de acción no sólo está «condicionada» por razones, sino que es también una libertad «con condicionamientos naturales». Dado que el cuerpo «es», en cada caso, el propio cuerpo, determina aquello que nosotros podemos hacer: «El estar determinado es un sostén constitutivo de la autodeterminación».[18]

Eso vale también, de una forma similar, para el carácter que nosotros vamos configurando en el transcurso de una historia vital individualizadora. Autor es, en cada caso, la persona determinada en la que nos hemos convertido, o el individuo insustituible, que es como nosotros nos entendemos. Por ello, también nuestros deseos y preferencias cuentan, en un caso dado, como buenas razones para obrar.

17. Acerca de este argumento véase J. Searle, *Freiheit und Neurobiologie*, Fráncfort del Meno, 2004, págs. 28-36 (trad. cast.: *Libertad y neurobiología: reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, Barcelona, Paidós, 2004).

18. M. Seel, *Sich bestimmen lassen*, Fránfort del Meno, 2002, pág. 288.

Claro que estas razones de primer orden pueden ser sobrepujadas por razones de orden ético, que se refieren a nuestra vida personal en su conjunto, y, sobre todo, por razones morales. Éstas resultan, a su vez, a partir de obligaciones que nosotros, como personas, nos debemos unos a otros.[19] Kant sólo habla de autonomía o voluntad libre cuando la voluntad se deja vincular por razones de este tipo, es decir, por formas de ver las cosas fundadas no sólo en la propia persona y en el interés, bien entendido, de un individuo, sino en el interés común e igual de todas las personas. La marca de actuación moral y deber categórico ha propiciado un concepto inflacionario de libertad inteligible y sin origen y que, separado de todas las conexiones empíricas, es, en este sentido, «absoluta».

La fenomenología de la autoría responsable nos ha conducido, respecto a esto, a un concepto de libertad enraizada en el organismo y en la historia vital, el cual no casa ni con la doctrina de Descartes sobre las dos substancias ni con la doctrina kantiana de los dos mundos. El dualismo metodológico de las dos perspectivas explicativas —la de los partícipes y la de los observadores— no debe ser ontologizado en un dualismo de espíritu y naturaleza.[20] Incluso las explicaciones racionales de la acción parten del hecho de que los agentes están inmersos, en sus decisiones, en contextos e imbricados en determinadas circunstancias vitales. Los agentes no están fuera del mundo cuando dejan que su voluntad sea determinada por lo que está al alcance de sus fuerzas y lo que ellos consideran correcto. Dependen del substrato orgánico de su poder, de la propia historia vital, del carácter y las aptitudes, del entorno social y cultural, no siendo factores menores los datos actuales de la situación en que se produce la acción. Pero, en cierto modo, el actor hace suyos todos esos factores, hasta tal punto que ya no ejercen su influjo sobre la configuración de la voluntad como causas externas ni pueden irritar su propia conciencia de ser libre. El autor se identifica con su propio organismo, su propia historia vital y cultural —acrisoladora de su propio comportamiento—, con sus propios motivos y aptitudes. Y el sujeto juzgante incluye todas las,

19. T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge (Mass.), 1998 (trad. cast.: *Lo que nos debemos unos a otros*, Barcelona, Paidós, 2003).

20. Ésa es la alternativa en contra de la cual W. Singer perfila su concepción determinista: «Una posibilidad es que haya, de hecho, dos mundos ontológicamente diversos, uno material y otro inmaterial, y que el ser humano participe en ambos, pero sin que podamos representarnos cómo el uno se relaciona con el otro». W. Singer, «Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, LII, 8 (2004), págs. 235-256, aquí pág. 239.

circunstancias externas —siempre que sean relevantes como limitaciones u oportunidades— en su propia deliberación.

La discusión ha desarrollado hasta ahora un concepto fuerte de libertad de acción, pero no idealista, que deberá arrojar una luz adecuada sobre los fenómenos a explicar. Este concepto va vinculado a otro de explicación racional de la acción, llamando la atención sobre un dualismo —difícil de superar— de perspectivas explicativas y juegos de lenguaje. Tal dualismo epistémico tiene, ciertamente, un sentido metodológico, no ontológico. Sin embargo, hasta ahora sigue estando poco claro cómo éste puede ponerse en concordancia con una concepción monista del universo que se ajuste a nuestra necesidad de tener una imagen coherente del mundo. Los defensores, en este tema, de una estrategia de investigación reduccionista ponen en duda, con razón, la igualdad de derechos de ambas perspectivas, pues tal estrategia ha salido adelante una y otra vez, frente al *common sense*, echando mano de conocimientos que van contra la mera intuición. Un fenómeno percibido subjetivamente como calor ha sido atribuido a un movimiento de moléculas, y nadie se escandaliza por los conceptos de la Física con que analizamos las diferencias de color y la altura de los sonidos. Incluso en relación con la supuesta interacción entre espíritu y cerebro podrían tener la respuesta correcta planteamientos de investigación que sólo se fíen de las duras explicaciones causales, mandando a las blandas explicaciones racionales al mundo ilusorio de la psicología de la cotidianidad.

[4] Respecto a esto, hay un buen argumento también desde un punto de vista biológico. En el curso del realismo científico de la experiencia hemos superado ya la separación estricta entre los distintos ámbitos de percepción, a la que nos limita nuestro casual equipamiento orgánico. La teoría evolucionista del conocimiento acentúa la relevancia funcional, para la supervivencia de la especie, del pensamiento lógico, que, de las premisas, saca conclusiones, así como de la elaboración, teórico-constructiva —configuradora de teorías— de las percepciones: «Es verdad que nuestros sistemas sensoriales están excelentemente adaptados para captar, partiendo de muy pocos datos, las condiciones relevantes para el comportamiento, pero sin dar, al hacerlo, valor alguno a la exhaustividad y objetividad. No reproducen con exactitud, sino que reconstruyen, sirviéndose del saber previo almacenado en el cerebro [...]. El cerebro utiliza ese saber previo para interpretar señales sensoriales y ordenarlas en conexiones más amplias [...]. Tales reconstrucciones, basadas en el saber previo, pueden contribuir a compensar, en parte, las imperfecciones de los sistemas sensoriales. El saber anterior puede ser usado para llenar huecos, y el pensamiento que busca conclusiones lógicas puede ayudar a descubrir incongruencias [...]. Además, mediante una técnica de sensores pueden abrirse fuentes de información que no son accesibles a nuestros sentidos».[21] Se estaba hablando aquí del valor biológico de adaptación del aprendizaje colectivo de la investigación organizada.

Pero ¿cómo casa esta caracterización del sistema científico, cuyos miembros están entrenados, de un modo especial, para la cooperación en la búsqueda de la verdad y la deliberación de razones, con el carácter ilusorio de razones y justificaciones? Si hacemos valer las premisas de la teoría de la evolución para explicar el valor reproductivo de la investigación de las ciencias naturales, atribuimos a ésta un importante rol para la supervivencia de la especie. Eso estaría en contradicción con una perspectiva neurobiológica que asigna a esta praxis, como a toda otra praxis justificatoria, la categoría de epifenómeno. Tal concepción epifenoménica es el resultado necesario de un planteamiento reduccionista de la investigación. Las razones no son estados físicos observables que varíen conforme a leyes naturales; no pueden, por ello, ser identificadas con las causas habituales. Y dado que se escapan a unas estrictas explicaciones causales, a las razones sólo les está permitido asumir el papel de meros comentarios concomitantes, posteriormente racionalizados, sobre un comportamiento inconsciente y neurológicamente explicable. De algún modo, nosotros actuamos «a partir» de unas causas, si bien de cara a otros justifiquemos nuestra actuación «con ayuda» de razones.

Con ello paga el reduccionismo un alto precio. Si tanto las razones como la elaboración lógica de las razones no desempeñan, desde un punto de vista neurológico, ningún papel causal, sigue siendo chocante, en la perspectiva de la teoría evolucionista, por qué la naturaleza se permite, en absoluto, el lujo de todo un «ámbito de razones» (Wilfrid Sellars). Las razones no nadan como grumos de grasa en la sopa de la vida consciente. Más bien, los procesos de enjuiciar y actuar vienen ligados continuamente, para los propios sujetos partícipes, a razones. Si se ha de tildar de epifenómeno a ese «dar y recibir motivos racionales», no quedaría ya gran cosa de las funciones biológicas de autocomprensión de los sujetos capaces de lenguaje y acción. ¿Por qué deberíamos ponernos unos a otros exigencias de legitimación? ¿Qué funciones cumpliría toda esa superestructura de diligencias de

21. *Ibid.*, pág. 236.

socialización encaminadas a infundir en los niños la necesidad de algo que, respecto a la causalidad, marcha en vacío?[22]

Contra el epifenomenalismo de la vida consciente ha alzado Searle una objeción bien comprensible: «Los procesos de la racionalidad consciente son una parte tan importante de nuestra vida, y, sobre todo, una parte biológicamente tan valiosa que si un fenotipo de esta magnitud no desempeñara ningún papel funcional para la vida y la supervivencia del organismo se comportaría de una forma distinta a todo lo que sabemos de la evolución».[23] Gerhard Roth tiene presente probablemente esta objeción cuando declara que es una ilusión la autocomprensión de los agentes, y, especialmente, la libertad de acción que el «yo virtual» se adscribe a sí mismo, y, no obstante, nos previene de que no tomemos como meros epifenómenos la conciencia del yo[24] y la libertad de la voluntad.[25]

Esta advertencia cuadra muy mal con las propias premisas de Roth. Un papel autónomo de la causalidad de la vida consciente encajaría en el marco de un planteamiento reduccionista de la investigación únicamente suponiendo que «el espíritu y la conciencia [...] son concebidos como estados físicos» que «están en interacción» con otros estados físicos.[26] Pero categorías semánticas del tipo de esas razones o esos contenidos proposicionales sobre las mismas no se presentan, sin más, como estados observables. Por lo cual, el propio Roth incluye a las razones y a la elaboración lógica de esas razones entre los epifenómenos. Así no podrá ir realmente muy lejos el rol causal de la conciencia del yo y de la libertad de la voluntad.

El reduccionismo, que atribuye, de una forma determinista, todos los sucesos mentales a las acciones causales recíprocas que tienen lugar entre el cerebro y el mundo circundante y niega toda fuerza de

22. Las explicaciones que ofrece Roth (2003), pág. 528 y sigs., son, curiosamente, tautológicas: la cuestión es por qué surge la ilusión de la libertad de la voluntad, si no desempeña ningún rol causal.

23. Searle (2004), pág. 50. Las razones biológicas que Singer (2004), pág. 253 y sig., aduce al hablar de la diferenciación de un plano de decisiones consciente sólo serían concluyentes si se presupone que la conciencia de la libertad como expresión de un actuar racional no es una ilusión.

24. Roth (2003), pág. 397: «Lo decisivo es que no debemos considerar un epifenómeno a este agente virtual. Sin la posibilidad de una percepción virtual y una acción virtual el cerebro no podría llevar a cabo aquellos complejos trabajos que ejecuta».

25. *Ibid.*, pág. 512 y sig.: «Podemos partir de la afirmación de que la voluntad no es un mero epifenómeno, esto es, un estado subjetivo sin el cual todo en el cerebro y en sus relaciones seguiría andando exactamente igual que con ella».

26. *Ibid.*, pág. 253.

intervención al «ámbito de los motivos racionales» —o, como nosotros podríamos también decir, al campo de la cultura y de la sociedad—, parece proceder de un modo no menos dogmático que el idealismo, que hasta en los procesos naturales ve actuar la fuerza fundamentadora del espíritu. Ahora bien, el monismo que empieza desde abajo es más científico en el procedimiento, pero no en su conclusión, que el monismo que parte de arriba.

Frente a esta alternativa, va ganando atractivo un individualismo perspectivista, que si bien no sustrae a nuestra conciencia de la libertad de la evolución natural, sí la sustrae del ámbito de las ciencias naturales conocidas hoy día. En este sentido, Richard Rorty declara un desdoblamiento gramatical en nuestros vocabularios explicativos entre aquellos que dirigen su mirada hacia las causas observables y aquellos otros que la dirigen hacia los motivos racionales, resultado, todo ello, de una adaptación funcional de nuestra especie a dos entornos distintos, el natural y el social. La irreductibilidad de un juego de lenguaje al otro no debería intranquilizarnos más que el hecho de que un instrumento no sea sustituible por otro.[27] Está claro que esta comparación sólo sosegaría nuestro deseo de tener una imagen coherente del universo si estuviéramos dispuestos, con Rorty, a incluir la aspiración a la verdad de las teorías bajo la óptica funcionalista de su éxito en la adaptación.[28] Sin embargo, la verdad de las teorías no se agota en el éxito de los instrumentos que nosotros podamos construir con su ayuda; y así se mantiene viva la necesidad de una interpretación monista del mundo. Si queremos encontrar en el propio mundo un lugar para un dualismo epistémico, la teoría pragmatista del conocimiento, con su propuesta de descentralización de los presupuestos epistemológicos kantianos, apunta en la dirección verdadera.

Desde el punto de vista antropocéntrico de una forma de vida propia de comunidades —que dan solución a determinados problemas— lingüísticas y cooperativas, integradas por individuos socializados, la existencia de las dos clases de vocabulario y de perspectivas explicativas que «nosotros» *imponemos* al mundo sigue siendo, para nosotros, algo «irrebasable» [*nicht-hintergehbar*]. Esto explica el carácter estable de nuestra conciencia de libertad frente al determinismo de las ciencias naturales. Por otro lado, sólo podemos conocer al espíritu enraizado en lo orgánico como una entidad que se encuentra en el

27. R. Rorty, «The Brain as Hardware, Culture as Software», en *Inquiry*, XLVII, 2004, págs. 219-235.

28. E. M. Engels, *Erkenntnis als Anpassung?*, Fráncfort del Meno, 1989.

mundo en tanto en cuanto no atribuyamos *a priori* ningún valor a esas dos formas de saber complementarias. El dualismo epistémico no debe haber caído de un cielo transcendental. Tiene que haber *surgido* de un proceso de aprendizaje evolutivo y haberse acreditado en la confrontación cognitiva del *homo sapiens* con las exigencias de un mundo ambiental lleno de riesgos.[29] La continuidad de una historia natural, sobre la que nosotros podemos tener, al menos, una representación *análoga* a la de la evolución natural de Darwin, si bien no una concepción teórica satisfactoria, nos asegura —salvando el abismo epistémico existente entre la naturaleza objetivable en las ciencias naturales y una cultura que se sigue entendiendo intuitivamente, al estar compartida intersubjetivamente— la unidad de un universo al que los humanos pertenecemos como seres naturales.

II. Acerca de la interacción de naturaleza y espíritu

En primer lugar quisiera volver a la «irrebasabilidad» [*Nicht-hintergehbarkeit*] de los juegos de lenguaje especializados en dar explicaciones estrictamente causales o bien fundadas en *motivos*, porque, desde una perspectiva epistemológica, no está en absoluto claro el que podamos dejar de lado ninguna de estas dos perspectivas [5]. Para atrapar al dualismo metodológico que defendemos en la red de un naturalismo «blando», recordaré, a continuación, hallazgos antropológicos bien conocidos. Éstos deben hacer plausible cómo un dualismo epistémico así pudo haber surgido de una socialización de la cognición de miembros de la misma especie mutuamente dependientes [6]. Es verdad que incluso un dualismo metodológico se ve confrontado, desde una perspectiva neurobiológica, con el problema —decisivo para la cuestión del determinismo— de cómo se ha de entender la «acción recíproca» entre los cerebros individuales y los programas culturales [7].

[5] El que nosotros «no podamos dar marcha atrás» en este dualismo epistémico de las perspectivas del saber significa, en primer lugar, que los juegos de lenguaje y los modelos explicativos correspondientes no pueden reducirse los unos a los otros. Pensamientos que

29. Véase también, sobre este «pragmatismo kantiano», mi «Introducción» a la obra *Wahrheit und Rechtfertigung*, Fráncfort del Meno, 1999, págs. 7-64 (trad. cast.: *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2002).

nosotros podemos expresar con el vocabulario mentalista no pueden ser traducidos, sin que quede un resto semántico no vertido, con un vocabulario empirirista, concebido para las cosas y los sucesos. Ésa es la cruz de aquellas tradiciones investigadoras que, para alcanzar su objetivo de naturalizar al espíritu siguiendo los estándares científicos habituales, tendrían que ser capaces de conseguir precisamente tal traducción.[30] Tales intentos de naturalización del espíritu fracasan, a nivel de los conceptos fundamentales, en la tarea de hacer la traducción requerida: es igual que se trate de un materialismo, al que le gustaría reducir los estados intencionales o los contenidos proposicionales a posiciones sobre estados y sucesos físicos, o que se trate de un funcionalismo, para el cual son los circuitos electrónicos los que «ejecutan», en la computadora, o las estructuras fisiológicas, en el cerebro, los roles causales, asociados con procesos mentales o determinados contenidos semánticos. Las traducciones emprendidas por dichas teorías se alimentan ellas mismas, sin decirlo, del sentido de las expresiones mentalistas —que deberían sustituir—, o bien fallan en aspectos esenciales del fenómeno de partida, llegando así a inservibles transformaciones en las definiciones.

Cosa que no es de extrañar, porque en la gramática de esos dos tipos de juegos de lenguaje se han instalado ontologías inconciliables. Desde Frege y Husserl sabemos que los contenidos de los enunciados o los objetos intencionales no pueden ser individualizados en el marco referencial de sucesos y estados causalmente activos y datables en el espacio-tiempo. Esto puede también explicarse con el entrecruzamiento existente entre el concepto de causa y el ámbito funcional del obrar instrumental. Al interpretar la sucesión de dos estados observados, A y B, como una relación causal (en el sentido estricto de que el estado A es una condición suficiente para la aparición de B), nos dejamos llevar, implícitamente, por la representación de que nosotros mismos podríamos hacer surgir ese estado B si interviniéramos instrumentalmente en el mundo y diéramos lugar al estado A.[31] Ese trasfondo intervencionista del concepto de causalidad deja bien claro por qué escapan a este tipo de explicaciones causales los estados

30. Véase V. Descombes, *The Mind's Provisions. A Critique of Cognitivism*, Princeton, 2001, y W.-J. Cramm, *Repräsentation oder Verständigung? Eine Kritik naturalistischer Philosophie der Bedeutung und des Geistes*, Disertación filosófica, Universidad de Fráncfort del Meno, 2003.

31. G. H. Von Wright, *Explanation and Understanding*, Londres, 1971, Parte II; véase al respecto A. Wellmer, «Georg Henrik von Wright über «Erklären» und «Verstehen»», *Philosophische Rundschau*, XXVI (1979), págs. 1-27, aquí pág. 4 y sigs.

mentales o los contenidos semánticos que nosotros no podemos manipular por vía instrumental como cosas y sucesos.

Dado que no se logra reducir unos a otros los juegos lingüísticos concebidos, respectivamente, para lo espiritual y lo físico, se impone la interesante cuestión de si nosotros no tendremos que considerar al mundo simultáneamente desde ambas perspectivas para poder aprender algo de él. Evidentemente, la perspectiva del observador, a la que nos *limita* el juego de lenguaje empirista, tiene que entrelazarse con la perspectiva del participante en prácticas comunicativas y sociales, para abrirnos, de este modo, a los sujetos socializados que nosotros somos, un acceso cognitivo hacia el mundo. Nosotros somos, en una misma persona, seres que observan y partícipes de una comunicación.

Con el sistema de los pronombres personales, sólo aprendemos el papel de observador de una «tercera» persona vinculándolo al rol de hablante y oyente de una «primera» y «segunda» persona. No es casual que las dos funciones fundamentales del lenguaje —exposición de hechos y comunicación— aparezcan imbricadas, con los mismos derechos originales, la una en la otra.[32] Se puede invertir, epistemológicamente hablando, esa mirada filosófico-lingüística sobre hablantes y destinatarios, los cuales, turnándose en los papeles de la primera y la segunda persona, se entienden *mutuamente sobre alguna cosa del mundo objetivo* con el trasfondo de un *mundo de la vida compartido intersubjetivamente*: la objetividad del mundo sólo se constituye, para un observador, al mismo tiempo que la intersubjetividad de una comprensión posible de aquel otro acontecer del mundo interior que él capta cognitivamente. Sólo la prueba de evidencias intersubjetivas posibilita una objetivación progresiva de la naturaleza. De ahí que los propios procesos de comprensión no puedan ser llevados, en su totalidad, hacia el lado de los objetos, es decir, no puedan ser descritos en su integridad como un determinado suceso intramundano ni «recuperados» de ese modo objetivante.[33]

En ese ensamblaje complementario de las dos perspectivas, la de partícipe en un discurso y la de observador, no sólo se enraízan la cognición social y el desarrollo de la conciencia moral,[34] sino también la elaboración cognitiva de experiencias que nos salen al paso en la confrontación con el entorno natural. Nuestras aspiraciones a la verdad tienen que hacer frente a estas dos cosas, al test de la experiencia y a la oposición que otros puedan presentar a la autenticidad de las experiencias de uno —o a la interpretación que demos de ellas—. En este punto, las cosas no son distintas en una empresa científica que en la vida de todos los días.[35]

El concepto y la intuición, la construcción y el descubrimiento, la interpretación y la experiencia son factores que no pueden aislarse los unos de los otros en el proceso de la investigación. Las observaciones experimentales se ven preestructuradas por la selección de un determinado diseño teórico. Y sólo pueden asumir el papel de una instancia controladora en tanto en cuanto cuenten como argumentos y puedan ser defendidas contra los oponentes. La perspectiva del observador —que, al hacer experiencias, se relaciona a sí mismo, en una posición objetivizante, con algo en el mundo— se entrelaza ahora, realmente, en este grado de reflexión, con la perspectiva del que participa en un discurso, el cual, al exponer sus argumentos, acepta, performativamente, con sus críticos: «La experiencia y la argumentación constituyen dos partes integrantes y dependientes entre sí de la base o el fondo de nuestras aspiraciones a saber algo sobre el mundo».[36]

Partiendo de la constatación de que incluso el incremento del saber teórico sigue dependiendo de un ensamblaje complementario entre la perspectiva del observador y la perspectiva del partícipe de un discurso, Wingert concluye que las relaciones de comprensión —únicamente accesibles de un modo performativo, desde la perspectiva de partícipes en las prácticas de nuestro mundo de la vida— no pueden ser captadas cognitivamente con modelos de las ciencias naturales, es decir, no pueden ser *exhaustivamente* objetivadas. Por esta razón, incluso un punto de vista determinista sobre el mundo no puede aspirar a más que a un valor que está limitado a un ámbito. Este argumento no tiene, sin embargo, en modo alguno, como secuela la independización transcendental del «para nosotros» de un ser-en-sí objetivado se-

32. M. Dummett, «Language and Communication», en su libro *The Seas of Language*, Oxford, 1993, págs. 166-187.

33. Véase, sobre esto, el artículo, ya clásico, es decir, que sigue siendo instructivo, de W. Sellars, «Philosophy and the Scientific Image of Man», en *Science, Perception and Reality*, Atascadero (California), 1991, págs. 1-40.

34. R. Selman, *Die Entwicklung sozialen Verstehens*, 1984; J. Habermas, *Moral-bewusstsein und kommunikatives Handeln*, Fráncfort del Meno, 1983, págs. 127-206 (trad. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1998).

35. Sobre lo que sigue véase L. Wingert, «Die eigenen Sinne und die fremde Stimme», en M. Vogel, L. Wingert (comps.), *Wissen zwischen Entdeckung und Konstruktion*, Fráncfort del Meno, 2003, págs. 218-249; el mismo, «Epistemisch nützliche Konfrontationen mit der Welt», en L. Wingert y K. Günther (comps.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Fráncfort del Meno, 2001, págs. 77-105.

36. Wingert (2003), pág. 240.

gún las ciencias naturales. Más bien, en este acceso bifocal al mundo, como observadores y como partícipes —al que se ve abocado incluso el conocimiento objetivante de la naturaleza— podría quedar expresado el resultado de un proceso evolucionista del aprendizaje.[37]

[6] Desde un punto de vista pragmático, al que gustaría conciliar a Kant con Darwin, la tesis de la *irrebasabilidad* [*Nicht-hintergehbarkeit*] aboga por el surgimiento simultáneo del ensamblaje complementario entre las perspectivas del saber —profundamente enraizadas en lo antropológico— y la forma misma de la vida cultural. La necesidad de ayuda del neonato, orgánicamente «inacabado», y el correspondiente largo período de crecimiento hacen al hombre dependiente, desde el primer momento, de las interacciones sociales, que intervienen en él, en la organización y acuñamiento de sus capacidades cognitivas, más a fondo que en ninguna otra especie. En el caso humano, la existencia social repercute en una socialización comunicativa de cognición y aprendizaje que empieza muy temprano. Michael Tomasello señala la capacidad socialcognitiva que tiene el hombre, ya subrayada por G. H. Mead, de entender a su compañero de especie como a un ser que obra intencionalmente,[38] presentándola como un logro de la evolución que separa al homo sapiens de sus parientes más próximos y le hace apto para un desarrollo cultural.[39]

Los primates pueden obrar intencionalmente y diferenciar objetos sociales de los objetos inanimados, pero los compañeros de especie siguen siendo para ellos, en sentido literal, «objetos sociales», pues no reconocen en el otro al *alter ego*. No entienden al otro como a un ser que actúa intencionalmente hasta el punto de construir con él, en sentido estricto, comunidades «intersubjetivas», mientras que los niños, ya en la fase prelingüística de los nueve meses, aprenden a dirigir su atención, *juntamente* con una persona de referencia, a los *mismos* objetos. Al asumir la perspectiva de otro, éste se convierte en alguien que tiene enfrente, con el papel comunicativo, respecto a él, de una segunda persona. La perspectiva común que surge ya en esta fase temprana de la proto-relación de una primera persona con una segunda es algo constitutivo para la mirada objetivante y distanciada

37. J. Habermas (1999), pág. 36 y sigs.

38. G. H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Fráncfort del Meno, 1968; también J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort del Meno, 1981, vol. II, págs. 9-68 (trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Cátedra, 1989).

39. Sobre lo que sigue, véase M. Tomasello, *Die kulturelle Enwicklung des menschlichen Denkens*, Fráncfort del Meno, 2002.

sobre el mundo y sobre sí mismo: «Las recién adquiridas aptitudes de cognición social abren a los niños la posibilidad de poder aprender ahora algo sobre el mundo desde el punto de vista de los otros y de poder aprender también algo sobre sí mismos desde ese punto de vista».[40] Sobre la base del entendimiento social, la confrontación cognitiva con el entorno físico se hace dependiente del trato cognitivo recíproco. El entrelazamiento de la perspectiva del observador de los estados de dentro del mundo con el del participante en interacciones *socializa* la cognición del niño con la de sus compañeros de especie. Esa imbricación de perspectivas queda fijada en el intercambio, gramaticalmente regulado, en los roles de hablante, destinatario y observador, cuando el niño aprende a dominar, en el transcurso de su adquisición del lenguaje, el sistema de los pronombres personales.

Mientras que los chimpancés no indican ni enseñan a sus compañeros de especie los objetos, los seres humanos aprenden tanto mediante cooperación como mediante instrucción. En el trato con artefactos culturales ya existentes descubren ellos mismos, por su cuenta, las funciones objetivadas en ellos. Esa especie de configuración de la tradición, ritualización y uso de instrumentos que observamos asimismo entre los chimpancés no revelan ningún saber cultural de fondo intersubjetivamente compartido. Sin la intersubjetividad del acto de entender no hay objetividad del saber. Sin la «conexión» reorganizadora del espíritu subjetivo y su substrato natural, el cerebro, con un espíritu objetivo, es decir, un saber colectivo almacenado en símbolos, faltarán las posiciones proposicionales sobre un mundo visto a distancia. Faltarán, asimismo, los resultados técnicos del trato inteligente con una naturaleza así objetivada. Sólo los *cerebros socializados*, que encuentran una ligazón con un medio cultural, se convierten en portadores de aquellos procesos de aprendizaje eminentemente acelerados y acumulativos que se han desacoplado del mecanismo genético de la evolución natural.

También la neurobiología, naturalmente, tiene en cuenta el papel de la cultura y de la socialización de la cognición. Así, Wolf Singer diferencia entre el saber innato —almacenado en los genes y que toma cuerpo en el circuito fundamental, genéticamente determinado, del cerebro humano— y el saber adquirido individualmente y almacenado en la cultura. La sociedad y la cultura tienen, hasta la adolescencia, una influencia en el cerebro que configura la propia estructura del mismo, y, en el transcurso del resto de la vida, incrementan su

40. *Ibid.*, pág. 110.

eficiencia: «Hasta la pubertad, los procesos de la educación y de la experiencia dejan su sello en el moldeamiento estructural de las redes nerviosas dentro del espacio de configuración genéticamente previsto. Más tarde, cuando el cerebro está maduro, ya no son posibles los cambios fundamentales de la arquitectura cerebral. Todo aprendizaje queda entonces restringido a un cambio en la eficiencia de las conexiones neuronales ya existentes. El saber adquirido desde los comienzos de la evolución cultural sobre las condiciones del mundo, el saber sobre las realidades sociales, encuentra su sedimentación en las acuñaciones culturales específicas de los cerebros individuales. Las acuñaciones tempranas programan los actos cerebrales de una forma casi tan persistente como los factores genéticos, ya que ambos procesos se manifiestan, en igual medida, en la especificación de los modelos de conexión cerebral».[41]

Estas manifestaciones parecen sugerir algo así como una «programación» del cerebro mediante las transmisiones culturales y las prácticas sociales y, con ello, una interacción entre el espíritu y la naturaleza. Pero el hecho incuestionable de que todas las vivencias, conscientes e inconscientes, son «realizadas» a través de procesos descentralizados en el cerebro parece que le basta a Singer para excluir un influjo de los procesos, regulados en la gramática y almacenados en la cultura, de enjuiciamiento y acción conscientes sobre los procesos neuronales: «Si se concede que la argumentación consciente se basa en procesos neuronales, tiene que subyacer en todo ello tanto un determinismo neuronal como una forma inconsciente de decidir».[42] Pero la *realización neuronal* de pensamientos no tiene por qué descartar una *programación* conceptual del cerebro.[43]

[7] El espíritu objetivo nos da la dimensión de la libertad de acción. En la conciencia de libertad —que performativamente le acompaña— queda reflejada la participación consciente en aquel «ámbito de razones», simbólicamente estructurado, donde los espíritus lingüísticamente socializados se mueven conjuntamente. En esa dimensión se lleva a cabo una motivación racional de convicciones y acciones conforme a unas reglas lógicas, lingüísticas y pragmáticas que no pueden reducirse a leyes naturales. ¿Por qué no debería haber también —a contracorriente de la determinación del espíritu subjetivo por parte del cerebro— una forma de «causalidad mental», en el sentido de una programación del cerebro mediante el espíritu objetivo? Singer lo impugna, en lo esencial, con tres argumentos: [a] No sabemos cómo deberíamos representarnos el influjo causal de un espíritu que escapa a toda observación sobre procesos observables en el cerebro. [b] Los procesos neuronales que se nos hacen conscientes si prestamos atención a ello son variables dependientes de esa ancha corriente de procesos que continúan siendo inconscientes. [c] La neurobiología no puede encontrar en un cerebro que opera de una forma descentralizada correlato alguno para el «yo mismo» de un agente que se atribuye decisiones conscientes.

41. Singer (2004), pág. 249.
42. *Ibid.*, pág. 251.
43. Véase al respecto también H. P. Krüger, «Das Hirn im Kontext excentrischer Positionierungen», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, LII (2004), págs. 257-293.

[a] Del carácter irrebasable del ensamblaje complementario entre las dos clases de perspectivas del saber se deriva, de hecho, el «problema de la causalidad»: según parece, nuestro aparato cognitivo no está equipado para comprender cómo pueden interaccionar las conexiones causales deterministas de los estados de excitación neuronales con una programación cultural (que es vivida como una motivación por razones). Para decirlo en terminología kantiana: es incomprensible cómo puede haber una acción recíproca entre la causalidad de la naturaleza y la causalidad dimanante de la libertad. Claro que este enigma pone en graves embarazos a los dos partes. Por un lado, sigue siendo algo misterioso esa «causalidad mental» ejercida, mediante intenciones comprensibles, sobre movimientos corporales que se pueden explicar neurológicamente. Si equiparamos esta especie de programación con la causalidad natural se pierde algo esencial, esto es, su relación a las condiciones de validez, sin la cual los contenidos y posiciones proposicionales continúan siendo incomprensibles.[44] Pero si se sigue la dirección opuesta el precio a pagar tampoco es menor. El determinismo se ve obligado a tildar de autoilusión la conciencia de sí mismos de sujetos que se posicionan racionalmente.

Los costes del epifenomenalismo no se hacen menores cuando caricaturiza la posición contraria: «Si se da esa inmanente entidad inmaterial, espiritual, que toma posesión de nosotros y nos dispensa libertad y dignidad, ¿cómo podrá ésta luego interaccionar con los procesos materiales de nuestro cerebro?».[45] De hecho, el espíritu sólo

44. L. Winger, «Die Schere im Kopf. Grenzen der Naturalisierung», en Geyer (2004), págs. 155-158.
45. Singer (2004), pág. 239 y sig.

«existe» gracias a que toma cuerpo en substratos simbólicos materiales acústica o visualmente perceptibles, es decir, en acciones y manifestaciones comunicativas que pueden ser observadas, en objetos simbólicos o en artefactos. Además del lenguaje proposicionalmente diferenciado, hay muchas otras formas simbólicas, otros medios y otros sistemas regulados cuyos significados son compartidos y reproducidos intersubjetivamente. Tales sistemas simbólicos los podríamos entender como el conjunto de cualidades emergentes que se han ido configurando con el impulso evolutivo hacia la «socialización de la cognición».

Para no malograr el estatus ontológico de un espíritu simbólicamente corporeizado en signos, prácticas y objetos, o espíritu «objetivo», hay que tener en cuenta dos aspectos importantes. Por un lado, el espíritu objetivo ha surgido de la interacción de cerebros de animales inteligentes que habían desarrollado la capacidad de asumir recíprocamente las perspectivas de cada uno; y el espíritu se reproduce, a su vez, mediante prácticas comunicativas y sociales de esos «cerebros» y de sus organismos, relacionados ahora entre sí de una nueva forma. Por otro lado, el «espíritu objetivo» afirma, frente a esas entidades individuales, su relativa autonomía, ya que la gestión de esos significados compartidos intersubjetivamente y organizada conforme a sus propias reglas ha adoptado ella misma una forma simbólica. Mediante la regulación gramaticalmente fijada del uso del símbolo, estos sistemas de significación pueden ejercer, a su vez, un influjo sobre los cerebros de los participantes. El «espíritu subjetivo» de quienes ejercen esas prácticas comunes —que son, al mismo tiempo, partícipes individualizados—sólo se va configurando en el curso de una socialización de su cognición. Así llamamos nosotros a la autoconciencia de los sujetos que salen al espacio público de una cultura común. Desarrollan, como actores, la conciencia de poder obrar de esta manera o de otra distinta, ya que se ven confrontados, en el ámbito público de las razones, con exigencias de validez que les retan a tomar sus propias posiciones.

El discurso de la «programación» del cerebro por el espíritu evoca una serie de imágenes sacadas del lenguaje de las computadoras. La analogía con la computadora nos pone en una falsa pista, parecida a la sugerida por la imagen leibniziana de aisladas mónadas de conciencia, cada una de las cuales desarrolla, para sí misma, «una imagen interna del mundo exterior». Con ello queda malograda la socialización de la cognición, característica del espíritu humano. Pero no es la «programación» la que da una imagen falsa. Es evidente que en un determinado grado del desarrollo antropológico surge, de la interacción intensificada de los compañeros de especie, un estrato, materializado en signos, de relaciones de sentido gramaticalmente reguladas. Si bien la fisiología del cerebro no admite una diferenciación entre «software» y «hardware», este espíritu objetivo puede conseguir, en relación con el espíritu subjetivo de los cerebros individuales, una fuerza creadora de estructuras. El propio Singer habla de tempranas «acuñaciones» del cerebro, que tienen que ver con la adquisición del lenguaje. Por vía ontogenética, el cerebro individual adquiere, según parece, las disposiciones necesarias para la «anexión» a los programas de la sociedad y de la cultura.

El escepticismo de Singer se basa, entre otras cosas, en que el observador neurológico no puede constatar ninguna diferencia de reacción entre el cerebro activado por estímulos sensoriales en el caso de señales procedentes del entorno natural o bien del entorno cultural. Por los estados de excitación cerebrales no se ve si han sido originados por vía de la percepción directa de un «prado florido» o bien de una percepción similar, pero simbólicamente codificada —por ejemplo, mediante la visión de un cuadro impresionista en que se representa este prado florido o por el recuerdo, suscitado por la lectura de una novela, de ese prado florido—. En el caso de que se den diferencias sistemáticas, éstas no deberían explicarse partiendo de la codificación en símbolos de los estímulos sensoriales, es decir, a consecuencia de la interpretación del prado florido a través del estilo de un Renoir o por el suplemento de significación recibido en el contexto de una trama novelesca: «De modo que las estipulaciones culturales y las interacciones sociales influyen en las funciones cerebrales en igual medida que todos los otros factores que ejercen su influencia en las conexiones neuronales y en los modelos de excitación basados en ellas. Para el transcurso de las funciones que tienen lugar en las redes neuronales no desempeña ningún papel el que [...] la actividad de las neuronas se produzca mediante los estímulos sensoriales habituales o bien mediante señales sociales».[46]

Nadie pone en duda la universal conexión causal de los estados cerebrales observados por la neurología; pero el hecho de que los programas de índole cultural hayan de realizarse mediante prestaciones del propio cerebro no es algo que nos obligue a hacer una nivelación de la diferencia existente entre la comprensión del significado de signos simbólicos percibidos y la elaboración de no codificados

46. *Ibid.*, pág. 249.

«estímulos sensoriales corrientes». Sólo que el modelo causal, *tácitamente presupuesto*, excluye la influencia de algo así como un *«espíritu» programador* sobre los procesos cerebrales. El cerebro no se mueve, como es sabido, en los contenidos proposicionales expresados simbólicamente de las señales de su entorno físico, de forma inmediata, sino únicamente mediante un saber colectivo almacenado en símbolos, que se ha ido construyendo con el rendimiento común, en lo cognitivo, de las generaciones pasadas. Más allá de las cualidades físicas de las señales recibidas, al cerebro mutado en espíritu subjetivo se le abren relaciones de sentido gramaticalmente reguladas, que delimitan el espacio público del mundo de la vida compartido intersubjetivamente frente a un mundo circundante ahora objetivado. Y en este «ámbito de las razones» se estructura tanto el juzgar como el actuar conscientes, que es algo constitutivo para esa conciencia de libertad que le acompaña performativamente.

[b] El fenómeno de la libertad de la voluntad sólo aparece en la dimensión de las decisiones *conscientes*. De ahí que haya otra objeción, que se basa en la irrelevancia, en lo neurológico, de la diferenciación entre procesos conscientes e inconscientes: «Lo atinado es decir que las variables sobre las que se basa el proceso de sopesar las cosas, son, en el caso de una deliberación consciente, de naturaleza más abstracta y que probablemente pueden ser enlazadas unas con otras de acuerdo con unas reglas más complejas que cuando se trata de decisiones derivadas, fundamentalmente, de motivos inconscientes».[47] Pero, por lo general, sólo llegan a la conciencia aquellas vivencias que atraen sobre ellas la atención, fijadas en una memoria *a corto plazo* (u *operativa*), articuladas en el lenguaje y que pueden ser extraídas de la memoria declarativa (memoria *a largo plazo* de hechos y sucesos). En cualquier caso, tales vivencias no son sino islas efímeras en el mar de operaciones que siguen siendo inconscientes, las cuales se ejecutan según modelos, en la historia de la evolución, más antiguos y que yacen más hondos.

La prioridad genética de los procesos inconscientes respecto a los conscientes nos sugiere que éstos también están sujetos, como los otros, a leyes naturales deterministas. Las características diferenciales mencionadas no pueden explicar por qué las operaciones de la conciencia deban escapar a algún tipo de relación causal, la cual es admitida en los procesos de la otra clase: «En las variables de las decisiones conscientes se trata, sobre todo, de algo aprendido con posterioridad: de un saber cultural formulado exactamente y a conciencia, posiciones éticas, leyes, reglas del discurso y normas de comportamiento convenidas. Las estrategias de deliberación, las valoraciones y los contenidos implícitos del saber, que llegan al cerebro gracias a premisas genéticas, a lo acuñado en la primera infancia o a procesos de aprendizaje inconscientes y que escapan, por ello, a la concienciación, no están disponibles como variables para decisiones conscientes».[48]

47. *Ibid.*, pág. 248.

Sin embargo, la estratificación genética sólo sería un argumento para preferir una forma de consideración exclusivamente determinista si pudiéramos descartar *de antemano* que el cerebro lleva también a realización *premisas* de índole cultural, que aquél ha desarrollado mediante procesos conscientes. Ciertamente, tampoco los programas culturales adquieren una influencia en el comportamiento sin la infraestructura de los procesos cerebrales que los realizan. La dependencia de la vida consciente del substrato orgánico se refleja en éste mismo como conciencia del cuerpo. Durante la acción, nosotros nos sabemos, hasta extremos triviales, dependientes de un cuerpo, con el que nos identificamos carnalmente, pero dado que nosotros mismos *somos* ese cuerpo, experimentamos el organismo autorregulador como un conjunto de condiciones posibilitadoras. El poder actuar viene de la mano con la conciencia del propio cuerpo. El cuerpo, el carácter, la historia vital no serán percibidos como determinantes causales en tanto no definan —como el propio cuerpo, el propio carácter y la propia historia vital que son— a ese «yo mismo» que hace de las acciones nuestras acciones.

[c] La tercera objeción se refiere a este «yo mismo», socialmente construido, de la autoconciencia de agentes que parten del supuesto de poder obrar de una manera o también de otra distinta. La neurobiología busca en vano, sin embargo, en el cerebro una instancia que coordine todo ello y que nosotros podamos asignar al «yo» subjetivamente experimentado. A partir de esta observación neurobiológica, Singer saca como conclusión el carácter ilusorio de la conciencia del yo, así como el valor epifenoménico de la conciencia de la libertad. Singer subraya que «en este punto nuestra intuición yerra de una forma dramática. Los diagramas sinápticos de las áreas de la corteza cerebral nos hacen echar en falta cualquier indicación de la existencia de un centro singular de convergencia. No hay ninguna central de

48. *Ibid.*, pág. 252.

mando [...] en donde pudiera constituirse el "yo". Los cerebros, altamente desarrollados, de los animales vertebrados aparecen, más bien, como sistemas reticulares, organizados distributivamente, en los que transcurre simultáneamente un ingente número de operaciones. Estos procesos paralelos se organizan sin necesitar un centro singular de convergencia, y llevan, en su conjunto, a percepciones coherentes y a comportamientos coordinados». De ello resulta lo que se conoce como el problema de la configuración cerebral, es decir, la cuestión de «cómo la multitud de procesos de elaboración que tienen lugar simultáneamente en las distintas áreas de la corteza cerebral se coordinan de tal forma que sea posible hacer interpretaciones coherentes de las múltiples señales sensoriales, quedando fijadas con nitidez determinadas opciones de actuación y pudiendo ejecutarse reacciones motoras coordinadas».[49]

Con todo, esta observación neurobiológica sólo aparece como un argumento si se admite la premisa de que la auto-referencia del actuar responsable presupone una central de mando para la cual hay un correlato neuronal. Esta representación forma parte de la herencia de una filosofía de la conciencia que centra al sujeto experimentador en la autoconciencia, contraponiéndole al mundo en cuanto conjunto de objetos. El que la crítica neurológica se crea en la obligación de trabajar hasta el final en la imagen de una instancia jerárquica del yo se explica por el secreto parentesco espiritual de las ciencias cognitivas y de la neurología con esta filosofía de la conciencia. Partiendo de la relación bipolar entre el «yo» y el «mundo», o bien entre «cerebro» y «mundo circundante», las dos partes llegan al paradigma del espíritu como conciencia subjetiva, que se abre desde la perspectiva de primera-persona de un sujeto experimentador. Este concepto de lo «mental», común a ambas partes, se debe a la desaparición paulatina de la perspectiva de la segunda persona, a la cual se referiría la primera persona como partícipe en una praxis común.

Como muestra Wittgenstein, entre otras cosas, en el uso del pronombre personal de primera persona del singular, tras de este cosificado decir-yo no se esconde ninguna instancia a la que hacer referencia como si se tratara de una entidad dentro del mundo.[50] Además de la función indicadora, la expresión «yo» adopta otros diversos roles gramaticales. En el uso del lenguaje expresivo, los enunciados de vivencias, formados con ayuda del término «yo» y una expresión mentalista, desempeñan la función de exteriorizar experiencias que el público asigna al hablante. La realización de actos ilocucionales que sean verbalizados con ayuda del término «yo» y una expresión performativa desempeña la —no tematizada— función concomitante de reclamar para el hablante, en la red de las relaciones sociales, un lugar como iniciador de acciones responsables.[51] En el contexto en que estamos hablando es importante el hecho de que el «yo» cumpla todas esas funciones únicamente como parte integrante de un sistema de pronombres personales, sin ocupar ninguna posición privilegiada.

El sistema de los pronombres personales funda una red descentralizada de relaciones reversibles entre la primera, la segunda y la tercera persona. Pero si es verdad que sólo las relaciones sociales que un *alter ego* entabla con el hablante hacen posibles las relaciones autoreferenciales del propio ego, las instancias que desde su origen están relacionadas forman variables dependientes en el marco de un sistema envolvente de comunicación. Probablemente se pueda entender al «yo» como una construcción social,[52] pero no es, por ello, una ilusión. En la conciencia del yo queda reflejada, por así decirlo, la conexión del cerebro individual con programas culturales que sólo se reproducen a través de una comunicación social, es decir, distribuidos entre los roles comunicativos de hablantes, destinatarios y observadores. Los papeles, recíprocamente intercambiables, de la primera, segunda y tercera persona sirven también para la inclusión individualizante de cada organismo en ese «ámbito de razones» público donde los individuos socializados se posicionan en relación con las exigencias de la validez y pueden actuar, como autores responsables, de una forma deliberada, es decir, pueden actuar con libertad.

49. *Ibid.*, pág. 243.

50. Véase, en conexión con el argumento wittgensteiniano del lenguaje privado el excelente análisis de E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Fráncfort del Meno, 1979, lecciones 4-6 (trad. cast.: *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, Madrid, FCE, 1993).

51. J. Habermas, «Individuierung durch Vergesellschaftung», en *Nachmetaphysisches Denken*, Fráncfort del Meno, 1988, págs. 187-241 (trad. cast.: *El pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990). Sobre la discusión pertinente entre E. Tugendhat, Dieter Henrich y yo mismo véase B. Mauersberg, *Der lange Abschied von der Bewusstseinsphilosophie*, Disertación filosófica, Fráncfort del Meno, 1999.

52. Véase al respecto la «Introducción» en R. Döbert, J. Habermas, G. Nunner-Winkler (comps.), *Entwicklung des Ichs*, Colonia, 1977, págs. 9-31.

CAPÍTULO 7

«YO MISMO SOY UN FRAGMENTO DE NATURALEZA»: ADORNO SOBRE EL ENTRELAZAMIENTO DE RAZÓN Y NATURALEZA

Reflexiones sobre la relación entre libertad e indisponibilidad

El centenario de Adorno está abundantemente abastecido con estudios, biografías, libros de fotografías, congresos —y con innumerables actos organizados por medios de comunicación, aficionados y *voyeurs*—. No es que todo esto no hubiera gustado a Adorno. Pero este vivo interés de un público amplio y bullicioso contrasta con las vacilaciones, más reposadas, de los colegas especialistas que, también con ocasión del centenario, vuelven a ocuparse de la obra de este gran filósofo y sociólogo —y tienen problemas con él—. La obra filosófica y sociológica de Adorno está más apartada de nuestras discusiones actuales de lo que estaba aún durante el congreso que se celebró en este mismo lugar hace veinte años.[1] Este acto de hoy es el intento de poner a prueba la capacidad que tiene su teoría para conectar con nuestra actualidad: ¿cuenta en el contexto de las discusiones del presente el filósofo y sociólogo Adorno? Para examinar esta cuestión he escogido el tema de la libertad, que Adorno trató en sus lecciones de filosofía moral[2] y en *Dialéctica negativa*,[3] discutiendo sobre todo con la filosofía moral de Kant.

Desde la época de Adorno hasta la nuestra, los acelerados progresos en el ámbito de las ciencias biológicas y en las investigaciones sobre inteligencia artificial han conferido una nueva relevancia a los enfoques naturalistas en filosofía de la mente. A consecuencia de ello, la venerable disputa entre determinismo y libertad encuentra un eco

1. L. v. Friedeburg, J. Habermas (comps.), *Adorno-Konferenz*, Fráncfort del Meno, 1983.

2. Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (1963), Fráncfort del Meno, 1996, citado en lo que sigue como «PM», seguido del número de página.

3. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften*, t. 6, Fráncfort del Meno, 1973, citado en lo que sigue como «ND», seguido del número de página (trad. cast.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005).

sorprendente, que llega incluso a las ciencias de la naturaleza. O en todo caso así sucede en nuestro país, en el que (a diferencia de lo que sucede en Estados Unidos) la mentalidad laica se encuentra muy extendida en la sociedad, pero los supuestos de fondo de un naturalismo cientificista en modo alguno han arraigado profundamente en la tradición filosófica. Aquí seguimos trabajando para reconciliar a Kant con Darwin y para comprender ese estado de cosas, aparentemente paradójico, que Adorno expresa de este modo: «El que la razón sea algo diferente de la naturaleza, y sin embargo sea un momento de ésta, es su prehistoria, que ha devenido su determinación inmanente» (ND, pág. 285).

Esta formulación da cuenta de la intuición de que tampoco los sujetos que se guían por la razón, y que en esa medida actúan libremente, se sitúan por encima de los procesos naturales. No pueden desacoplarse de su procedencia natural trasladándose a un lugar originario inteligible. Por supuesto, esta recusación del dualismo kantiano entre el reino de la libertad trascendental y el de los fenómenos naturales conectados por leyes se topa con el viejo problema en una forma nueva: ¿cómo, entonces, una libertad de la voluntad arraigada en la naturaleza puede hallar acomodo de forma comprensible en un mundo causalmente cerrado? «Si los sujetos empíricos pueden actuar realmente por libertad, se quiebra la unidad kantiana de la naturaleza (fundada por las categorías), dado que ellos mismos pertenecen a la naturaleza. En tal caso, la naturaleza tiene un hueco, por así decirlo, y esta oquedad contradiría la unidad del conocimiento de la naturaleza, a la que apuntan [...], sin duda, las ciencias naturales» (PM, págs. 150 y sigs.).

En este punto, Adorno refuerza expresamente la caracterización kantiana de las ciencias de la naturaleza para repetir esa aporía que consiste en que el concepto de la libertad de la voluntad es incompatible con el concepto de causalidad natural, entendida como «la conexión, por medio de leyes, de un estado con un estado anterior».[4] Su argumentación apuntará a disolver la antinomia de libertad y determinismo mediante un desplazamiento semántico del concepto de naturaleza, un desplazamiento que tiene muchas consecuencias. Adorno subordina el concepto cientificista de naturaleza (es decir, el ámbito de objetos de las ciencias naturales que operan mediante explicaciones causales) al concepto romántico de una *natura naturans*

4. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 560 (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 1998).

schellingiana y no objetivada [*vergegenständlicht*]. Lo subordina a una historia natural que puede descifrarse como prehistoria del espíritu desde «nuestra» mirada retrospectiva. Por supuesto, Adorno supone que al igualarse el espíritu a la naturaleza objetivada y que se ha tornado disponible, surge en la propia esfera del espíritu una segunda naturaleza, *invertida* en cierto modo, en la forma de relaciones sociales pseudonaturales y bárbaras [*naturwüchsig*]. El estigma de esta naturaleza invertida es la fuerza causal de motivos inconscientes en la que ambas cosas parecen fundirse: la causalidad por leyes de la naturaleza y ese tipo de causación por razones que no contradice la autocomprensión de un autor de acciones responsables. Así, las explicaciones psicoanalíticas del desarrollo moral tienden un puente entre libertad y determinismo.

Es verdad que esta concepción de una historia natural descarrilada no puede resolver realmente la antinomia, pero al final nos proporcionará una interesante indicación. En primer lugar prestaré atención a la fenomenología de la conciencia cotidiana de la libertad, que acompaña intuitivamente nuestras acciones, y que Adorno desarrolló de pasada. En esta fenomenología se encuentra ya un concepto destrascendentalizado de libertad *condicionada por la naturaleza*, que sin embargo aún no roza la antinomia de libertad y determinismo [I]. La intuición de Adorno de un recuerdo [*Eingedenken*] de la naturaleza en el sujeto apunta hacia la libertad, en el ambicioso sentido de una emancipación frente a la pseudonaturalidad. Tampoco esta crítica de una razón *caída* en la naturaleza puede resolver el enigma de una razón *entrelazada* con la naturaleza que Kant desarrolla en la tercera Antinomia [II]. No obstante, ambos momentos de la libertad *condicionada* por la naturaleza, desarrollados especulativamente (la indisponibilidad de los posicionamientos de lo otro no-idéntico, y la indisponibilidad de la naturaleza subjetiva), conducen al centro de las discusiones actuales con los enfoques naturalistas [III].

I. Fenomenología de la conciencia de la libertad

Para una fenomenología no distorsionada de la conciencia de la libertad de los sujetos que actúan, el primer paso es decisivo: la mirada no debe quedar enredada en el sujeto que lleva a cabo la autoobservación, o en la subjetividad de la vivencia. La conciencia de la libertad es conciencia implícita de actuar. La mirada fenomenológica

debe dirigirse a la *realización* de la acción y rastrear allí el saber de fondo que la acompaña intuitivamente. El hacer presente algo que aparece atemáticamente, mientras se proyecta temáticamente y se hace algo distinto, tiene carácter performativo. Así lo subraya Adorno cuando trae a colación la «actualización temporal» de la experiencia que el agente tiene de sí, contra el carácter supuestamente inteligible de la libertad: «Es inconcebible cómo la libertad, que por principio es atributo de la acción temporal [...], ha de poder predicarse de algo radicalmente intemporal» (ND, pág. 251).

De esta misma manera nos es presente el sentido ilocucionario de los actos de habla, cuando «hacemos» enunciados sin tematizarlos explícitamente como afirmaciones, objeciones, preguntas o consejos. No obstante, este saber del modo ilocucionario se sitúa en la superficie, por decirlo así. Sólo hace falta cambiar la perspectiva del participante por la de una tercera persona para hacer del sentido ilocucionario de un acto de habla el contenido de una ulterior descripción anafórica. De este modo, el «saber cómo se hace algo» puede transformarse en un «saber de algo». Sin embargo, no todo tipo de praxis puede analizarse como los juegos de lenguaje de Wittgenstein, es decir, como seguimiento de reglas que se saben implícitamente. La conciencia de libertad que acompaña tácitamente a todas nuestras acciones se encuentra tan al fondo o tan alejada en el trasfondo, que no es fácil sacarla a la luz. Es importante el hecho de que este carácter performativo dirige nuestra atención sobre la perspectiva del participante [*Beteiligtenperspektive*], la única desde la que resulta accesible la experiencia que tiene de sí el sujeto que actúa libremente.

Esto contradice las condiciones de ese experimento clásico que nos convierte en asnos de Buridán para aislar el momento de libertad del arbitrio, que consiste en poder actuar de un modo o también de otro. Este experimento nos invita a adoptar la perspectiva de una persona que se *observa* a sí misma, aunque la conciencia de libertad performativamente presente se hurta a la perspectiva de un observador. Por eso Adorno examina a contrapelo este tipo de experimento. Alzando y dejando caer el libro que tiene delante, demuestra el «libre arbitrio» sólo para dirigir la atención de sus estudiantes hacia el espacio público de razones del que hace abstracción el concepto solipsista de libre arbitrio. Pues sólo en el horizonte de expectativas sociales de un curso universitario pierde sus rasgos absurdos una demostración semejante: «Por tanto, cuando dejo caer el libro, por volver a este estúpido ejemplo, en primer término esto se me presenta [*das ist mir bestimmt*] como mi decisión libre, pero al mismo tiempo hay toda una serie de condiciones de las que puede inferirse este acto. Por ejemplo, me veo obligado a mostrarles de algún modo este fenómeno de la así llamada acción por libertad, y no tengo a mano nada más que este libro endemoniado, claro, y por eso lo dejo caer, y esto a su vez puede retrotraerse más atrás, a todo tipo de cosas [...]» (PM, pág. 80).

La persona que actúa por libertad se mueve ya siempre en un espacio intersubjetivo en el que otras personas pueden pedirle cuentas: «¿Por qué alza usted el libro y luego lo deja caer?». Con esto tocamos un *primer aspecto del contenido* de aquello que nos es presente intuitivamente cuando actuamos. Un actor no se sentiría libre si en caso necesario no pudiese *dar cuenta* de los motivos de su acción. Las reacciones o emociones involuntarias, por ejemplo sonrojarse y palidecer, o también la satisfacción ciega de los deseos, no caen bajo la categoría de la acción. Para que las acciones puedan atribuirse a un sujeto, deben revelar una intención. En la acción cotidiana sólo nos sentimos intuitivamente «libres» cuando nuestras acciones pueden interpretarse como la realización de un propósito, precisamente como expresión de nuestra voluntad. En caso contrario no actuamos imputablemente.[5] Las razones diferencian la voluntad del impulso ciego. Entre ellas pueden contarse todas las razones posibles, con tal de que conduzcan a una decisión reflexionada. Dado que una voluntad se forma siempre en el elemento de las razones, puede preguntarse por «sus razones» al sujeto que actúa. Y dado que la razón es la facultad de las razones, se comprende esta frase de Adorno: «La razón, en la forma de voluntad, confisca el impulso» (PM, pág. 190). La razón que da razones forma la voluntad a partir de su «material», los estados de ánimo y las emociones difusas (ND, pág. 327).

Sin embargo, esta formulación algo brusca, que sitúa a Kant en la perspectiva de Freud, delata que este primer aspecto de la conciencia de la libertad (esto es, la razonabilidad [*Vernünftigkeit*] de la voluntad como fundamento de la responsabilidad frente a otras personas) no agota el sentido de la libertad. Como facultad impersonal, la razón podría penetrar anónimamente la voluntad de cualquier sujeto, sin dejar espacio para la acción *propia* a la persona de que se trate en cada caso. Pero quien actúa con conciencia de su libertad, se comprende a sí mismo como autor de sus acciones. Si se examina este fe-

5. E. Tugendhat, «Der Begriff der Willensfreiheit», en *Philosophische Aufsätze*, Fráncfort del Meno, 1992, págs. 334-352 (trad. cast.: «El concepto de libre albedrío», en *Ser - Verdad - Acción*, Barcelona, Gedisa, 1998).

nómeno de cerca, se reconoce que en esta conciencia de *autoría* se vinculan dos momentos distintos: el hecho de que yo tomo una *iniciativa*, y que sólo *yo soy* quien toma la iniciativa.

Sentirse libre significa, de entrada, poder iniciar algo nuevo. Por lo que respecta a este iniciar, Adorno permanece convencionalmente próximo a la tercera Antinomia de Kant: los sujetos que actúan libremente intervienen en los procesos regulados por leyes naturales y «fundan» [*«stiften»*], como dice Kant, nuevas series causales. El agente que toma una iniciativa supone que con ello pone en marcha algo que en otro caso no sucedería. Pues en actitud performativa no es posible plantearse la pregunta de cómo nuestras acciones «se relacionan objetivamente con la causalidad natural». (PM, pág. 63)

Ahora bien, para que la iniciativa pueda experimentarse como una iniciativa *propia*, debe añadirse el momento ulterior de la auto-atribución. Debo poder referirme reflexivamente a «mí» como el autor, determinante en última instancia, de la posición o suspensión de una nueva serie de determinantes. Debe «depender de mí» el que yo tome la iniciativa de hacer algo, y actúe de éste o de otro modo. La fenomenología de la conciencia de la libertad aprehende bajo los dos aspectos que hemos tratado hasta aquí (el aspecto de la voluntad formada a partir de razones, y el del nuevo inicio) los supuestos performativamente asumidos de una *autoría responsable*. Pero ¿quién es el sí mismo de la autoatribución de las acciones de las que me experimento como autor? Adorno responde a esta pregunta enfrentándose al concepto de libertad inteligible de Kant, y afirmando que mi cuerpo y mi historia vital constituyen conjuntamente el punto de referencia de las acciones que se me atribuyen.

La espontaneidad de mi acción, presente en la experiencia que tiene de sí el agente, no brota de una fuente anónima, sino de un centro que *soy* yo, es decir, un centro al que me sé idéntico. Kant localiza la fuente de la referencia a sí [*Selbstbezug*] en la subjetividad trascendental de la voluntad libre, en el yo nouménico. Pero difícilmente puede el yo *individual* fundarse en la voluntad libre, si la voluntad libre es idéntica a la voluntad racional. Como debe su estructura a una razón impersonal, a esta voluntad libre le falta la fuerza individualizadora. El contraataque destrascendentalizador de Adorno comienza con una diferenciación que introduce una cuña entre el juicio y la acción. Para que de las buenas razones no sólo se siga una «buena» voluntad, es decir, una voluntad impotente, sino también el acto correcto, «algo debe añadirse» a la mera conciencia: «La praxis requiere también otra cosa, que no se agota en la conciencia; algo que es corporal, mediado en la dirección de la razón, pero cualitativamente distinto de ella» (ND, pág. 228). El elemento práctico que desborda el elemento teórico de las buenas razones en la ejecución de la acción, en la realización fáctica del propósito, lo describe Adorno como «impulso», como «lo que brota bruscamente», como «la espontaneidad que Kant transplantó igualmente a la conciencia pura» (ND, pág. 229).

En esto que «se añade», que es mental y somático al mismo tiempo, y que por tanto desborda también la esfera de la conciencia a la que pertenece, se hace valer el sustrato orgánico de un cuerpo [*Körper*] que poseo como mi cuerpo sólo porque lo soy como cuerpo vivido [*Leib*].[6*] Yo experimento la naturaleza «interior» o subjetiva en el modo de la existencia corporal [*leiblich*], que es el modo en el que vivo: «Kant pone del revés este estado de cosas. Por mucho que eso que se añade se sublime cada vez más al acrecentarse la conciencia; más aún: por mucho que sólo así se forme el concepto de voluntad, en tanto que algo sustancial y unánime —si la forma de reacción motora fuese completamente liquidada, si la mano ya no se contrajese, no habría voluntad—» (ND, pág. 229). La base de referencia del ser sí mismo y de la autoatribución de las acciones «en cada caso mías» no es la voluntad racional como tal, sino la naturaleza subjetiva en la que dicha voluntad hunde sus raíces, su arraigo orgánico en la naturaleza vivenciada de mi vida vivida somáticamente.

El hecho de que el centro de mi existencia se experimente en mi ser corporal es una condición necesaria, pero aún no suficiente para la referencia reflexiva a mí en tanto que autor de mis acciones. El cuerpo vivido [*Leib*] es el sustrato orgánico de la vida de una persona *irremplazable* físicamente, que sólo en el curso de su *historia* vital adquiere los rasgos de un individuo *inconfundible*. En el paso del juicio a la acción no sólo se añade el impulso corporal (la «mano que se contrae»), sino también la historia vital como marco para la anticipadora preocupación existencial por el bien propio. La reflexión racional entra en juego en primer término en la forma de la persecución prudencial de los fines propios. Esta primera e inmediata sublimación de

6. H. Plessner escoge el dualismo de «ser un cuerpo» [*Leibsein*] y «tener un cuerpo» [*Körperhaben*] como la clave para analizar la «posición excéntrica» del hombre: H. Plessner, *Stufen des Organischen*, en *Gesammelte Schriften*, t. IV, Fráncfort del Meno, 1981. M. Weingarten recoge este motivo en el contexto de las discusiones bioéticas, en su libro *Leben. Bibliothek dialektischer Grundbegriffe*, Bielefeld, 2003.

* En alemán existen dos términos que en castellano traducimos como «cuerpo». «*Körper*» es el cuerpo considerado desde una perspectiva externa. «*Leib*», en cambio, es el cuerpo vivido desde dentro, en primera persona, el cuerpo en cada caso mío. (*N. del t.*)

«emociones», de los sentimientos e impulsos, brota de un anhelo de felicidad que ya se ha quebrado reflexivamente y ha adquirido ya una perspectiva más amplia. Atada a la existencia corporal, una voluntad ética anticipadora proyecta la autocomprensión individual en cuyo horizonte, y sólo en él, debe integrarse la consideración moral de los intereses de otros por igual.

La voluntad ética abierta a reflexiones morales, pero referida en primer término a sí misma, es la fuerza configuradora del carácter que constituye, con la autocomprensión personal, un sí mismo que puede decirse «yo» a sí mismo. Adorno reconoce en el «carácter», que marca a la persona y hace de ella un individuo, «ese algo intermedio entre naturaleza y *mundus intelligibilis* que Benjamin contraponía al destino» (ND, pág. 237). La razón práctica y la libertad moral que trata Kant sólo se desarrollan en el contexto de las historias vitales de personas a las que importa su propio bien. Vemos ahora que la fenomenología de la conciencia de la libertad, que explica esos aspectos de autoría responsable presentes en la realización ingenua de las acciones, no se refiere aún a la «voluntad libre» en un sentido estrictamente kantiano. El sentido intuitivo de la autoría responsable se vincula con todas las acciones, no sólo con las acciones morales.

Adorno describe esta conciencia general de la acción (aún no especificada según razones pragmáticas, éticas o morales) sin proyectar esta experiencia de la libertad en un Yo inteligible situado más allá de la naturaleza y la historia. Su descripción remite al origen en la historia natural de un sujeto sostenido por estados de ánimo, movido por impulsos, que sólo se constituye como un sí mismo que actúa responsablemente sobre la base de su modo corporal de existencia y a través de la fuerza individualizadora de la preocupación ética por su propia historia vital. Desde el punto de vista genético, la relación de razón y naturaleza es asimétrica, pues sólo la primera surge de la segunda (de una manera bien darwinista): «Elevándose efímeramente por encima de ella, la razón es idéntica y no idéntica a la naturaleza» (ND, pág. 285). En una palabra, tras la destrascendentalización de la voluntad libre, la frontera que separa la razón de la naturaleza ya no puede definirse como la frontera que separa lo inteligible y lo empírico, sino que más bien discurre «a través de lo empírico» (ND, pág. 213). Pero ¿en qué sentido habla aquí Adorno de «naturaleza» y causalidad natural?

Al desplazar la voluntad guiada por la razón desde la esfera de lo inteligible al ámbito de la experiencia del cuerpo y de la historia vital individualizadora de las personas que actúan, Adorno sustituye el concepto aporético de una libertad *incondicionada* por el de una libertad que brota de la naturaleza. Desde la perspectiva del agente que se comprende a sí mismo como autor de acciones de las que está obligado a rendir cuentas, aún no resulta enigmático este concepto de una *libertad condicionada por la naturaleza* e inscrita en los contextos de la historia vital. Pues en el proceso de actuar, la naturaleza sólo nos sale al paso frontalmente, como entorno, como una esfera determinada por leyes naturales que consta de condiciones restrictivas, ocasiones estimulantes y medios disponibles. La causalidad natural que incide *a tergo* queda suprimida en la ejecución de la acción: desde la perspectiva del participante no puede aparecer a nuestra mirada.

La estabilidad de la conciencia de la libertad sólo puede peligrar reflexivamente, mediante un saber que procede de la actitud objetivante de un observador de la naturaleza objetiva (o constituida por las ciencias experimentales). Sólo cuando hemos emprendido ese cambio de la perspectiva del participante por la del observador, pueden los motivos del propio actuar enredarse contraintuitivamente en la red de acontecimientos conectados mediante leyes del mundo causalmente cerrado. Para la conciencia de actuar que tiene el actor, al actuar no puede plantearse el problema de la compatibilidad de la libertad y la causalidad natural. El agente no se siente sometido *como* agente a la naturaleza frente a la que se sitúa y en la que interviene. Tampoco puede sentirse dependiente de su propia naturaleza subjetiva, pues en la espontaneidad de su actuar se sabe idéntico a ella, siendo ésta el cuerpo que él mismo es. Dada la premisa de que es uno con su cuerpo, el entramado de condiciones de su naturaleza interior se le aparece como un conjunto de condiciones que posibilitan su propia libertad. Y en la medida en que el sustrato orgánico se adentra determinantemente en su historia vital como naturaleza pulsional, el agente se sabe el autor que toma posición hacia sus propios impulsos y los elabora transformándolos en razones motivadoras.

Lo mismo cabe decir de las razones éticas de la acción, en las que el carácter y la historia vital cobran una fuerza configuradora de la voluntad. Como en el caso de la identificación con el propio cuerpo y con los estados de ánimo y los impulsos próximos al cuerpo, una vez más es un acto de apropiación, un acto de identificación más o menos consciente, el que explica por qué las influencias de la socialización y del entorno del que se procede, y que marcan la propia identidad, no se experimentan como un destino que restringe la libertad. En principio, la persona en proceso de maduración puede tomar posición retrospectivamente hacia sus propios procesos de formación y decidir cuáles de esas formas culturales de vida, tradiciones y

modelos «determinantes» quiere hacer suyos, y cuáles no. Dejarse determinar por ellos es una parte de la libertad, no un límite de ésta. El agente sólo puede experimentar como constricciones las razones que brotan de su «carácter» y de su historia cuando se «distancia de sí mismo» y considera la historia de su propia vida como un proceso natural indiferente y que se sustrae a toda valoración.[7]

Las razones y el intercambio de razones constituyen el espacio lógico de la formación de la voluntad libre. Es cierto que las razones pueden tener un carácter constrictivo, y obligarnos, por ejemplo, a cambiar de opinión. Pero las buenas razones obligan a entender. No pueden coartar la libertad de una voluntad que sólo es libre en tanto que voluntad ponderada.[8] Las razones no «coaccionan» en el sentido de coartar la libertad. Son, antes bien, constitutivas de esa conciencia de libertad que forma el trasfondo de las experiencias de falta de libertad. Peter Bieri dice con razón: «No poder decidir algo distinto de lo que se tiene por correcto: aquí reside la libertad fiable de nuestras decisiones».[9] Las razones pueden motivar o causar acciones, pero sólo en el sentido de que el sujeto que reflexiona se convence de su fuerza. Las razones sólo cobran fuerza para motivar la acción si, en los procesos de ponderación práctica, resultan decisivas para adoptar una alternativa de acción que ya está madura para ser objeto de una decisión. En la medida en que asumen así la función de motivos, obtienen su eficacia causal no por leyes de la naturaleza, sino en función de reglas gramaticales. La conexión lógico-semántica de un enunciado con otro enunciado precedente no es del mismo tipo que la conexión nomológica de un estado con otro precedente.

II. La libertad como emancipación frente a la pseudonaturalidad. Recuerdo de la naturaleza en el sujeto

La fenomenología de la conciencia de la libertad conduce, pues, a un concepto consistente de libertad condicionada por la naturaleza.

7. Dejarse determinar no es una restricción de la libertad, sino que la hace posible. Véase sobre esto M. Seel, *Sich bestimmen lassen*, Fráncfort del Meno, 2002, pág. 288: «Quien no estuviese determinado en muchos respectos, no podría determinar nada a su vez [...]. Estar determinado es un respaldo constitutivo de la autodeterminación».

8. H. Schnädelbach, «Vermutungen über Willensfreiheit», en *Vernunft und Geschichte*, Fráncfort del Meno, 1987, págs. 96-125.

9. P. Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, Múnich, 2001, p. 83 (trad. cast.: *El oficio de ser libre*, Barcelona, Ariel, 2002).

Contra la construcción kantiana de la libertad como facultad inteligible, podemos retener la idea de que la libertad y la falta de libertad no pueden retrotraerse al contraste entre incondicionalidad y condicionalidad.[10] No obstante, tampoco debe negarse de manera errónea el hecho de que la libertad inteligible se sitúa por encima de los procesos mundanos. Adorno tiene en mente la imagen de una razón que tiene su origen en la naturaleza y permanece entrelazada con ella. La naturaleza interna, que se experimenta como el conjunto de condiciones que posibilitan la libertad, abarca los impulsos corporales de una existencia vinculada al cuerpo, así como los estados de ánimo y las emociones; es decir, el material accesible a la experiencia de sí mismo, a partir del cual se forja, en la fragua de las reflexiones discursivas, una voluntad determinada. La voluntad libre está condicionada por la fuerza de motivación de las reflexiones, que versan tanto sobre los propios deseos y representaciones como sobre las condiciones, las ocasiones, los medios y las posibles consecuencias de las acciones. Estos pensamientos que forman la voluntad se originan, también para el propio agente, en su naturaleza subjetiva. Sin embargo, *desde su perspectiva* no pueden proyectarse al mismo tiempo en la naturaleza objetivada de manera cientificista.

Los entramados de condiciones en las que un sujeto se sabe inmerso *in actu*, en tanto que autor responsable de sus acciones, no se reflejan al mismo tiempo en su conciencia como entramados determinantes en el sentido de la causalidad natural (kantiana). Mientras los fenómenos de la conciencia de la libertad que acompaña implícitamente a la acción son accesibles desde la actitud performativa de un agente, sólo desde la perspectiva objetivante de un observador podemos atribuir causalidad a la naturaleza, en el sentido de una conexión legaliforme de estados sucesivos. Por eso, para disolver la antinomia de libertad y determinismo habría que establecer una *relación comprensible* entre la experiencia de sí que se tiene en el acto, ejecutado intuitivamente, de tomar una decisión ponderada, y el proceso que al mismo tiempo se produce «objetivamente» en el sustrato del cuerpo. El análisis fenomenológico de la libertad condicionada por la naturaleza no dispone *por sí mismo* de los medios para construir ese puente entre el lenguaje de la filosofía, vinculado a la perspectiva de la acción, y el lenguaje de la neurología, que se vincula a la perspectiva del observador.[11] *¿Cómo se puede traducir la asunción responsable*

10. *Ibid.*, pág. 243.

11. Bieri (*ibid.*, págs. 287 y sigs.) comete el error de nivelar la diferencia lingüísti

de la autoría de las propias acciones a un proceso observable y causalmente explicable, de modo tal que, también después de operar dicha traducción, podamos saber cuándo hablamos de los mismos fenómenos?

Quien quiera resolver la antinomia de libertad y determinismo debería plantearse esta cuestión. Pero en Adorno no aparece. En lugar de ello, Adorno desplaza la causalidad desde la primera naturaleza, constituida en el modo de las ciencias empíricas, hacia la esfera de una segunda naturaleza, que sólo se *constituye socialmente*, por la vía de la represión de la libertad. Este peculiar concepto de sociedad pseudonatural y bárbara hace posible investigar la relación de causalidad y libertad *dentro* del horizonte de experiencia de sujetos que actúan libremente. En efecto, sólo dentro de este horizonte de la conciencia cotidiana de la libertad puede experimentarse la causalidad como «constricción», es decir, como restricción del espacio para la ponderación racional de posibilidades alternativas de acción.

Desde esta perspectiva interna, Adorno se toma en serio la antinomia entre libertad y determinismo para resolverla en un sentido favorable a una preservación de la libertad: «Las decisiones del sujeto no se desgajan de la cadena causal, hay una sacudida» (ND, pág. 226). La fenomenología de la libertad condicionada por la naturaleza prohíbe, no obstante, el recurso al reino de lo inteligible: «Esto adicional, fáctico, en lo que se exterioriza la conciencia, lo interpreta la tradición filosófica a su vez sólo como conciencia, como si la intervención del espíritu puro fuese concebible de algún modo» (*ibid.*). Ciertamente, Adorno retiene la intuición a la que Kant quería hacer justicia con su propuesta dualista de solución: «Sólo la reflexión del sujeto sería capaz, si no de quebrar la causalidad natural, sí al menos de cambiar su dirección, añadiendo otras series de motivaciones»

---

ca entre un análisis de condiciones en términos de razones y un análisis de condiciones en términos de causas, cuando describe el proceso de ponderación de alternativas de acción desde la perspectiva del observador como un «proceso», pero inserta este saber de una tercera persona en la propia conciencia de actuar: «La reflexión sobre las alternativas es en conjunto un proceso que al final me fijará, junto con mi historia, a una voluntad muy determinada. Esto lo sé, y no me molesta, al contrario: precisamente en esto consiste la libertad de decisión». Sin embargo, el saber objetivante hace peligrar realmente la estabilidad reflexiva de la conciencia de libertad, y en esa medida la antinomia de Kant está justificada. El cambio a una descripción naturalista de las reflexiones (de lo que se nos aparece como nuestra propia meditación) como procesos neuronales en el cerebro provoca una disonancia cognitiva, porque la conciencia de libertad y todos sus supuestos están de tal modo ligados a la actitud performativa de la ejecución actual de la acción, que se desmoronan en el momento en que se emprende una consideración objetivante.

(*ibid.*). Pero como la solución idealista es inconsistente y el naturalismo ya no aspira en absoluto a la prueba de una explicación que *haga justicia a los fenómenos*, Adorno debe buscar una solución materialista. Esta solución es «materialista» en el sentido de una investigación causal de las patologías sociales en las que se expresa una represión estructural de la libertad. Adorno inscribe esta teoría materialista de la sociedad en el marco de una concepción de la historia de la humanidad como historia natural *descarrilada*.

Para las tres delicadas operaciones conceptuales que requiere el desarrollo de esta concepción, asume una función decisiva el concepto de naturaleza interna o subjetiva que conocemos por la fenomenología de la libertad condicionada por la naturaleza. Es decisivo el contraste entre la indisponibilidad de la naturaleza propia, experimentada en la espontánea realización vital de nuestra existencia corporal, y el sometimiento de la naturaleza externa objetivada. En la tensión de estas dos modalidades de naturaleza, la naturaleza indisponiblemente subjetiva y la naturaleza objetiva que se ha hecho disponible, se oculta el resto de una tácita normatividad iusnaturalista que retiene la filosofía de la vida, un resto sobre el que volveré más adelante.

En primer lugar, Adorno introduce con el concepto de pseudonaturalidad la causalidad social de una libertad retenida, reprimida y expulsada fuera de la conciencia [1]. Después radicaliza la libertad cotidiana convirtiéndola en la emancipación extracotidiana frente a las relaciones pseudonaturales y salvajes [2]. Finalmente, restringe la causalidad natural de los estados que se suceden según leyes a una naturaleza constituida con el fin de hacerla disponible, es decir, al ámbito de objetos de la ciencia de la naturaleza que opera mediante explicaciones causales. En esta ciencia anida una razón instrumental a la que se sustrae la dimensión comprehensiva del destino natural de la humanidad. La causalidad de las relaciones sociales pseudonaturales se nutre parasitariamente de la libertad reprimida, y por eso puede superarse mediante la reflexión. De este modo, la libertad puede tener la última palabra [3].

[1] El punto de partida del concepto de pseudonaturalidad es el destino que la naturaleza interna de los sujetos que actúan debe soportar a consecuencia de un sometimiento de la naturaleza externa que se organiza socialmente y que nunca deja de intensificarse. La razón se disocia en primer término de las necesidades primarias sólo para cumplir (sin negar su origen en la naturaleza) las funciones de una auto-

conservación nada sospechosa. Gracias a las reflexiones racionales, en un primer nivel los sentimientos y necesidades se subliman convirtiéndose en preferencias de la acción racional con arreglo a fines, y en el siguiente nivel se convierten en representaciones de la felicidad o en el ideal de una vida no fracasada. Y en la medida en que la razón opera en consonancia con la naturaleza subjetiva en la formación de la voluntad prudencial y de la voluntad ética, es «una fuerza psíquica disociada con fines de autoconservación; una vez disociada y contrapuesta a la naturaleza, se convierte también en lo otro de ésta» (ND, págs. 284 y sig.). Pero la razón que se origina en la naturaleza se *desaviene* con la naturaleza tan pronto como (por mor de una autoconservación que se ha elevado a la condición de fin en sí misma) se entrega a la furia socialmente desencadenada del sometimiento de la naturaleza externa, y al hacerlo niega la naturaleza que hay en ella misma. «En esa dialéctica, cuanto más desenfrenadamente se convierte la razón en el opuesto absoluto de la naturaleza y se olvida de la naturaleza que hay en ella misma, tanto más retorna regresivamente a la naturaleza, convertida en autoafirmación embrutecida» (ND, pág. 285).*

Con esto entra en juego un concepto de naturaleza completamente distinto, y además peyorativo: la pseudonaturalidad, producida de forma no intencionada, de las relaciones sociales que discurren sistémicamente. A diferencia de la naturaleza interna, que inscribe en la razón que surge de ella una orientación hacia la felicidad, la razón instrumental que se asimila a una estrecha autoconservación se ha convertido en el agente de una sociedad pseudonatural y bárbara. «Pseudonatural» es una sociedad asimilada a las legaliformidades de la naturaleza objetivada, porque mediante un trastocamiento de la libertad rebaja las interacciones sociales por debajo del nivel de la acción libre. En la competencia desenfrenada y en la socialidad opaca y funcional de actores que se afirman unos contra otros, esos imperativos de autoconservación, que no son irracionales por su propia naturaleza, se vuelven contra su fin propio, la felicidad del individuo y de la sociedad. Pues en la competición egocéntrica de los individuos sistémicamente encadenados entre sí se extingue exactamente esa cordialidad entre extraños que inspira el sueño socialista de una sociedad emancipada que concede la libertad a todos por igual.[12]

* Habermas modifica parcialmente el texto de Adorno. En el texto original aparece la expresión «autoconservación embrutecida» (*verwilderte Selbsterhaltung*), en lugar de «autoafirmación embrutecida» (*verwilderte Selbstbehauptung*). (*N. del t.*)

12. H. Brunkhorst, *Solidarität unter Fremden*, Fráncfort del Meno, 1997.

La crítica del salvajismo pseudonatural de la sociedad señala a dónde quería llegar exclusivamente Adorno con su fenomenología de la conciencia de la libertad: ésta tenía la tarea propedéutica de clarificar el trasfondo intuitivo de la experiencia de falta de libertad. La falta de libertad sólo puede aparecer en el horizonte de la libertad. Nos sentimos faltos de libertad cuando sentimos la restricción de nuestro espacio de acción como una coacción externa o interna. Actuamos forzadamente cuando hacemos algo contra nuestra voluntad, como sometidos y obligados, o como interiormente dependientes e impelidos.[13] Carecemos de libertad en un sentido más intenso, y sin duda más inquietante, ante todo cuando ya ni siquiera experimentamos como tales las coacciones interiorizadas. Adorno se interesa por los mecanismos de coacción social que se establecen bajo la apariencia de la libertad, al transformarse en coacciones neuróticas, y por tanto inconscientes, por medio de una interiorización de principios normativos. Las sociedades pseudonaturales funcionan *como si* estuviesen sometidas a leyes naturales. El control sistémico se ejerce a través del medio [*Medium*] de la acción libre, que permanece intacto, pero se ejerce por encima de las cabezas de los sujetos que actúan, y reduce a una ilusión la conciencia subjetiva de la libertad.

[2] Podemos dejar de lado el supuesto totalizador de que los mecanismos del mercado y de la normalización burocrática conducen a una expansión *irrestricta* del principio del intercambio y al funcionalismo *sin fisuras* de un mundo enteramente administrado.[14] Foucault prosiguió esta línea de trabajo. En relación con la discusión de Adorno con Kant, me interesa esta otra cuestión: si, desde la perspectiva de Adorno, la filosofía moral de Kant expresa una protesta contra la barbarie pseudonatural de la sociedad, o bien es ella misma su reflejo, sólo el espejo de la autoafirmación embrutecida. Así suenan las palabras de Adorno, cuando no ve en el imperativo categórico otra cosa que «el principio del dominio mismo de la naturaleza elevado a lo absoluto, convertido en principio normativo» (PM, pág. 155). El mandato abstracto de la consideración de los intereses de todos por igual parece centrar las energías pulsionales en un yo que, bajo el yugo riguroso

13. Bieri, (2001), cap. 4, págs. 84 y sigs.

14. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort del Meno, 1981, t. 1, págs. 489-534 (trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, t. 1, Madrid, Taurus, 1987); J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Fráncfort del Meno, 1985, cap. V (trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989).

de un super-yo extraño al yo, impone las normas de la sociedad contra el anhelo de felicidad individual de las emociones libidinales.

Por otro lado, Adorno en modo alguno oculta a sus estudiantes que, en su filosofía moral, Kant habla también como un crítico de la sociedad. Precisamente en el formalismo y en el *pathos* de la incondicionalidad de la ley moral descubre Adorno el correctivo de una «imagen sin imágenes de lo posible», que Kant oponía a la tendencia a una fungibilización niveladora (PM, págs. 224 y sigs.). El mandato de tratar a toda persona en todo momento al mismo tiempo como fin, y nunca meramente como medio, hace frente a la tendencia universal a dejar que el sentido propio de la acción se diluya en el cumplimiento de las funciones del mercado y la burocracia. Adorno contiene una y otra vez su propia crítica de la fuerza despiadadamente niveladora de las leyes abstractamente universales, como si intuyese que la libertad del universalismo igualitario que se despliega en términos intersubjetivistas no tiene por qué seguir cerrándose en banda a una fundamentación de las normas sensible a las diferencias, y a una aplicación de las mismas adecuada a la situación. La oposición de obligación e inclinación no significa en todos los casos la represión de la simpatía, o incluso «la represión de todo impulso natural». Adorno, en efecto, retrotrae la diferencia entre deseo y voluntad a la interposición de razones que tengan en cuenta el propio bien en el marco de la consideración igual de los intereses de los otros. Libre es sólo la voluntad ponderada.

La piedra de escándalo es únicamente la tesis de que lo inteligible se eleva por encima de la naturaleza, tesis ésta a la que Adorno opone el entrelazamiento de la razón práctica en la naturaleza. La libertad no le interesa en la figura trivial de la conciencia de autoría responsable que acompaña a todas nuestras acciones, sino más bien como la emancipación frente al hechizo de una sociedad pseudonatural. «La libertad se concreta en función de las figuras cambiantes de la represión: en la resistencia contra ésta. Nunca ha habido más libertad que la voluntad que tuvieron los hombres de liberarse» (ND, pág. 262). Adorno atribuye la liberación a una voluntad de segundo orden, a la voluntad de cobrar conciencia de la propia falta de libertad. Para ello hace falta un esfuerzo autorreflexivo de la razón, que prive de su base a esa errónea constelación de razón y naturaleza.

Siguiendo el modelo del análisis freudiano de motivos disociados, excluidos de la conciencia, que determinan la conducta eludiendo una voluntad ponderada y que se hacen notar en síntomas patológicos, el «recuerdo de la naturaleza en el sujeto» debe iniciar también

la liberación frente a la coacción natural de la sociedad.[15] A su vez, las necesidades e intereses que quedan excluidos del discurso público son los que deben elevarse a la conciencia, si han de perder su fuerza de determinación ciega. No es el hecho como tal de tornar disponible la naturaleza externa por medio de la ciencia y la técnica lo que corta la comunicación de la naturaleza interna con la formación de la voluntad racional. La autoafirmación embrutecida de una sociedad pseudonatural que se organiza según el principio de la «ciega persecución de fines naturales» es lo que permite que entre en juego una causalidad que restringe la libertad. Esta autoafirmación embrutecida desencadena el círculo vicioso del dominio fatalmente expansivo de la naturaleza externa y una correspondiente represión de la naturaleza interna.

[3] Desde estas premisas, Adorno cree erróneamente haber hallado una solución para la antinomia de libertad y determinismo. Pues por un lado hay un aumento de libertad en la superación, mediante la reflexión, de las restricciones neuróticas del espacio de acción, en la restitución de la interrumpida comunicación de la razón con elementos disociados de la naturaleza interna. Por otro lado, este liberador acto de recuerdo no cae del cielo. Motivado por el sufrimiento que provocan las consecuencias de la libertad amarrada, esta autorreflexión debe apoyarse en la comprensión del entramado *legaliforme* que forman el trauma, la reacción defensiva y la formación de síntomas. Por supuesto, en este punto también se ve claramente que con el desplazamiento semántico de la causalidad desde la «primera» hacia la «segunda» naturaleza, se ha desplazado el propio problema de la libertad. La emancipación frente a las coacciones de una sociedad pseudonatural deja intacta la antinomia *original*, que opone la conciencia de libertad del agente y el saber posterior, y desestabilizador, del cierre causal del mundo.

Adorno podría hacer frente a esta objeción con su versión de una «historia natural» que imprime una doble rúbrica en la historia de la humanidad. Impresionado por la filosofía de la vida de Simmel, aunque ya aleccionado por Benjamin, el joven Adorno hizo suya la idea de la «segunda naturaleza» en una versión que el joven Lukács había

15. M. Horkheimer / Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, pág. 55, citada en lo sucesivo como «DA», seguido del número de página (trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994). Véase sobre esto G. Schmid Noerr, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt*, Darmstadt, 1990.

expresado de este modo en la *Teoría de la novela*: «Esta naturaleza no es, como la primera, muda, patente a los sentidos y ajena al sentido: es un complejo de sentido paralizado, enajenado, que ya no despierta la interioridad; es un calvario de interioridades putrefactas, y por eso sólo sería posible recuperarla (si ello fuese posible) mediante el acto metafísico de una reanimación de lo anímico».[16] Adorno lee este diagnóstico en el sentido de que el destino se venga contra la sociedad moderna de la escisión con la naturaleza causada por la cultura. Por eso la realización de la reflexión sobre esta escisión encierra «la desconocida verdad de toda cultura» (DA, pág. 57).

La «dialéctica de la Ilustración» completa este pensamiento. Aquí el «recuerdo de la naturaleza en el sujeto» (*Ibid.*) debe liberar la mirada para los comienzos arcaicos (reconstruidos como prehistoria de nuestra naturaleza subjetiva) de la naturaleza aún no escindida, que permanecen legibles en las cifras de su mutilación. El descarrilamiento de la historia natural se atribuye a una razón instrumental que hace que se «embrutezca» el proceso, en sí mismo nada sospechoso, de tornar disponible la naturaleza objetivada. La razón instrumental embrutece este proceso cuando entrega una naturaleza explotada despiadadamente al imperativo social de un desencadenamiento ciego, sistémicamente autonomizado, de las fuerzas productivas. Ahora bien, para nuestro tema es decisivo el supuesto pragmático-trascendental de que *la misma razón instrumental se encarna también en las ciencias que se encargan de subsumir la naturaleza circundante bajo los conceptos de causalidad y legaliformidad, con el fin de tornarla disponible.* Con este movimiento, la imagen naturalista del mundo como un entramado enteramente determinado por leyes pierde su fuerza sobre la autocomprensión de los sujetos. Pues tan pronto como el recuerdo de la naturaleza en el sujeto descubre la diferencia abismal entre esta naturaleza constituida «para nosotros» y una naturaleza en sí, los enunciados de las ciencias biológicas acerca de la naturaleza objetivada del hombre ya no pueden seguir proporcionando el criterio incuestionable para la estabilidad reflexiva de la conciencia de los sujetos que actúan.

16. Th. W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», en *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, 1997, t. 1, págs. 356 y sigs. (trad. cast.: «La idea de historia natural», en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991). Adorno cita a G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, Berlín, 1920, págs. 52 y sig. (trad. cast.: *Teoría de la novela*, Barcelona, Edhasa, 1971). Véase A. Honneth, «Eine Welt der Zerrissenheit. Die Untergründige Aktualität von Lukács' Frühwerk», en *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Fráncfort del Meno, 1990, págs. 9-24.

III. La penetración naturalista en la naturaleza subjetiva

Un pensamiento que quería permanecer solidario de la metafísica en el momento en que ésta se derrumba no tenía que temer el supuesto metafísico de un primado de la naturaleza no cosificada sobre la naturaleza constituida por las ciencias empíricas. Pero a nosotros, que hemos nacido después, tal vez nos inquieta un tanto esta concepción, normativamente cargada, de una historia natural que descarrila, de un derecho natural puesto en movimiento por la filosofía de la historia. Tan pronto como renunciamos al marco de esta narración especulativa, lo que sabemos de la naturaleza constituida ya no puede relativizarse en función del destino de una naturaleza supuestamente «otra». Por supuesto, si reconocemos que la naturaleza de las ciencias naturales, que se presentan con una pretensión de realismo epistemológico, es la instancia por la que en último término debe medirse nuestro saber, con esta mirada desencantada perdemos la ganancia que prometía la idea de historia natural para la solución de la antinomia de la libertad. Pues en tal caso el saber del cierre causal del mundo, al que el hombre pertenece en tanto que producto de la evolución natural, sigue estando en conflicto con la conciencia de libertad, que a su vez sigue siendo performativamente inextirpable.

Para terminar, quisiera indagar si, incluso admitiendo esta premisa desilusionada, el diagnóstico de Adorno aún puede enseñarnos algo que nos sirva para solucionar la antinomia de Kant. Parece razonable considerar a la luz de la dialéctica de la Ilustración el debate bioético acerca de las posibles consecuencias de la intervención técnica en el genoma humano, pues aquí se trata también de los límites del proceso que torna *prácticamente* disponible la naturaleza subjetiva [1]. No obstante, la problemática de libertad y determinismo afecta más bien a los límites del proceso que torna *epistémicamente* disponible la subjetividad, vivenciadora y productiva, de una razón entrelazada con la naturaleza. Ahora bien, el contenido normativo de la idea de historia natural de Adorno no se agota en la indisponibilidad de la naturaleza subjetiva, sino que se extiende a lo no-idéntico, que se sustrae a un acceso objetivante en el encuentro con el otro. Esta reflexión arroja luz sobre el debate actual acerca de los intentos de naturalizar la mente [2].

[1] La indisponibilidad de los principios orgánicos de la vida vivida desempeña ya una función en la fenomenología de la libertad condicionada por la naturaleza. No hay nada metafísicamente sospechoso en la intuición de que la orientación racional por fines a largo

plazo debe estar en consonancia con las sensaciones e impulsos espontáneos de una naturaleza interna que no debe estar a disposición de nadie. La sensibilidad para los límites morales de la disponibilidad de la naturaleza subjetiva puede justificarse de un modo enteramente independiente de ese sentido normativo de una ortogénesis que Adorno inscribe en la descarrilada historia natural *en su totalidad*. ¿No nos sentiríamos coartados en nuestra libertad de configuración ética, si un día la manipulación exitosa de los factores hereditarios del organismo humano se hubiese convertido en una costumbre socialmente aceptada?[17]

No sabemos si alguna vez dispondremos de tecnologías que nos permitan manipular genéticamente las cualidades, disposiciones o capacidades que deseamos para nuestros descendientes. Pero en los últimos tiempos, los avances en la investigación biogenética y en la tecnología genética han abierto perspectivas para las prácticas eugenésicas, y al mismo tiempo han evocado esas fantasías de *shopping in the genetic supermarket* (Peter Singer) que confieren una sorprendente actualidad al pensamiento fundamental desarrollado en *Dialéctica de la Ilustración*. Según el diagnóstico de esta obra, un sujeto que se adueña de sí mismo y que convierte en objeto todo cuanto hay a su alrededor sólo puede extender la disponibilidad de la naturaleza externa al precio de la represión de la propia naturaleza interna. La objetivación del entorno natural impulsa la autoobjetivación en el interior del sujeto: «El dominio del hombre sobre sí mismo [...] siempre es virtualmente la aniquilación del sujeto, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo vivo [...], precisamente aquello que debía preservarse» (DA, pág. 71).

Es cierto que esta relación dialéctica entre el dominio de la naturaleza y el desmoronamiento del sujeto debía establecerse a través de esa segunda naturaleza que es la *organización social* de un crecimiento de las fuerzas productivas carente de finalidad. Pero hoy también vemos cómo actúa ya esta dialéctica cuando abstraemos de su contexto social amplio la relación que mantiene con sus padres, a los que supondremos una preocupación bienintencionada, una persona modificada genéticamente. En este caso, la naturaleza externa que se ha tornado disponible es el cuerpo embrionario de una persona futura; y la naturaleza subjetiva que se desmorona es el organismo desarrollado a partir del embrión. La persona en proceso de maduración

17. J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Fráncfort del Meno, 2002 (trad. cast.: *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002).

experimenta este organismo como su cuerpo vivido [*Leib*] manipulado prenatalmente.

Ahora bien, una persona sólo puede atribuirse a sí misma sus acciones si se identifica con su cuerpo [*Körper*] como su propio cuerpo vivido [*Leib*]. En caso contrario falta la base de referencia para familiarizarse originariamente con uno mismo, en tanto que autor responsable de las acciones propias. También la historia prenatal de la naturaleza subjetiva debe mantenerse a resguardo de intervenciones ajenas. Pues por muy prudentes, liberales y sensibles que sean los padres, no pueden excluir la posibilidad de que algún día su hijo no se identifique con la dote genética que idearon para él. En caso de rechazo, la persona programada pedirá cuentas a los padres de por qué no eligieron otro diseño que le hubiera proporcionado mejores condiciones de partida para su propio proyecto vital. Desde la perspectiva del afectado, los padres aparecen como coautores no solicitados de una historia vital cuya autoría exclusiva debe reclamar cada uno, a fin de sentirse libre al actuar. Los padres han tenido que decidir *según sus propias preferencias* la distribución de recursos naturales para un espacio de configuración dentro del cual otra persona deberá desarrollar y seguir algún día su propia concepción de la vida. Esta elección coarta potencialmente la libertad, porque nadie puede prever qué significado adoptarán para la propia persona programada determinadas características genéticas, dadas las circunstancias imprevisibles de su historia vital futura.

Según la comprensión normativa de una sociedad en la que convive una pluralidad de cosmovisiones y en la que cada ciudadano tiene el derecho de organizar su vida según sus propias orientaciones axiológicas, es una arrogación inaceptable la intervención en la definición de espacios de acción, que de otro modo quedan en manos de una lotería natural, dentro de los cuales *otra* persona deberá hacer uso algún día de la libertad de configurar su vida. En la medida en que se adentra en el organismo del nonato la diferencia entre lo devenido y lo facticio, se asienta en la esfera del cuerpo propio una voluntad ajena que conmueve la referencia básica de la auto-atribución de iniciativas y de la conducción de la propia vida. A medida que estas prácticas se hiciesen habituales, cada vez más se percibiría como algo normal el que los padres se convirtiesen de este modo instrumental en coautores de la historia vital de sus hijos. Entonces un encadenamiento intergeneracional de la acción cada vez más férreo penetraría irreversiblemente a través de las redes de interacción entre contemporáneos y dañaría la conciencia cotidiana de libertad que

acompaña performativamente a las acciones, y que está conectada con la indisponibilidad práctica de la naturaleza subjetiva.

Este experimento mental muestra cómo la autocomprensión naturalista de los sujetos que actúan podría ganar terreno por la vía de una muda imposición de nuevas tecnologías y prácticas transformadas. Pero esta socavación *tácita* de la conciencia de libertad no afecta propiamente a nuestra pregunta por la estabilidad reflexiva de esta conciencia. No es la cosificación práctica de la subjetividad humana que vivencia y produce, sino su cosificación *epistémica*, la que podría generar un saber desestabilizador, que nos convenciese de la determinación natural de nuestra voluntad supuestamente libre. Los fenómenos mentales, como los pensamientos, las actitudes proposicionales, las intenciones y las vivencias, se tornarían «epistémicamente disponibles» en el sentido de las ciencias experimentales tan pronto como se tradujesen a un lenguaje observacional y pudiesen describirse *exhaustivamente* como procesos mentales. Dicho lenguaje observacional se ajusta a la ontología nominalista de cosas y sucesos observables, es decir, identificables espacio-temporalmente, y posibilita la interpretación de los estados intramundanos en términos de un proceso conectado por leyes y susceptible de explicación causal. Si tuviesen éxito los programas naturalistas de investigación de este tipo, esos fenómenos accesibles desde la perspectiva del participante podrían sustituirse por autodescripciones objetivantes. De ese modo, también para la conciencia intuitiva de libertad se habrían hallado los equivalentes funcionales que posibilitan una solución naturalista de la tercera antinomia kantiana.

[2] Adorno no quiso saber nada de estos intentos de reducción. Pero hubiera podido interpretar como huellas de lo no-idéntico los huecos semánticos que hasta ahora han surgido regularmente en los intentos de reconceptualizar las razones como causas. Así como, en la dimensión de la referencia a sí, choca con el obstinado sentido propio de una naturaleza interna espontánea, así la fuerza de objetivación de una razón que todo lo somete parece chocar también, en la dimensión horizontal de las relaciones sociales, con la peculiaridad y la terquedad de segundas personas que son de otro modo y pueden protestar. El intento de hacer disponible objetivantemente al *alter ego* atenta contra la otra persona en un doble sentido, y de este modo destaca otros dos aspectos de la indisponibilidad.

La obstinada peculiaridad del otro se hace valer, por un lado, como la individualidad de una *persona inconfundible* que se sustrae a

la atribución impuesta de determinaciones universales. El Adorno de *Dialéctica negativa* pone de manifiesto con mucha firmeza este momento de lo no-idéntico.[18] La peculiaridad del individuo singularizado por la historia de su vida sólo se abre performativamente, mediante el reconocimiento de la alteridad del otro que ha de producirse al interactuar.[19] Sólo una intersubjetividad indemne puede preservar a los que no son iguales de la asimilación a lo igual. Dicha intersubjetividad protegería al uno de la anexión por el otro y preservaría para ambos la posibilidad de «seguir siendo en la cercanía otorgada lo lejano y diferente, más allá de lo heterogéneo y también de lo propio» (ND, pág. 192). Por otro lado, la obstinada peculiaridad normativa del otro se expresa también en los posicionamientos no manipulables de quien está frente a nosotros. Todo intento de instrumentalización rehúsa al otro la posición de una *persona irremplazable* que a partir de su propio juicio toma posición críticamente con un «sí» o un «no», y que correspondientemente actúa por propia voluntad.[20] No es posible dirigir los posicionamientos autónomos del otro.

Estas peculiares resistencias nos recuerdan los problemas conceptuales a los que se enfrentan los intentos de reducir las razones a causas.[21] Ésta es la primera jugada en el juego epistémico de la naturalización de la conciencia de libertad. Como la voluntad libre es la voluntad determinada por buenas razones, la motivación racional por razones debe ser reducida a una causación que se ajuste al modelo nomológico. Pero las razones no valen absolutamente, son por su propia naturaleza razones comunicables: siempre son razones *para alguien*. La comunicación de razones se realiza a través del medio de un lenguaje común, de modo que el «sí» o «no» de los implicados se

18. En sus Conferencias Adorno (*Kritik der Gewalt*, Fráncfort del Meno, 2003), Judith Butler se ocupa de las implicaciones éticas de lo «no-idéntico». Su enfoque intersubjetivista revela aspectos de la obra de Adorno que éste dejó sin iluminar, debido a su escepticismo hacia la comunicación. No obstante, Butler dramatiza la responsabilidad hacia la segunda persona desde la perspectiva cripto-teológica de Emmanuel Lévinas, que no concibe (a diferencia de Adorno, que en este aspecto piensa kantianamente) la relación interpersonal igualitariamente, sino como una relación triádica asimétrica: E. Lévinas, *Die Spur des Anderen*, Freiburg, 1983.

19. J. Habermas, «Individuierung durch Gesellschaftung», en *Nachmetaphysisches Denken*, Fráncfort del Meno, 1988, págs. 187-241 (trad. cast.: «Individuación por vía de socialización», en *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990).

20. K. Günther, «Grund, der sich selbst begründet. Oder: Was es heisst eine Person zu sein», en *Neue Rundschau*, 114 (2003), págs. 66-81.

21. Véase W.-J. Cramm, *Repräsentation oder Verständigung. Eine Kritik naturalistischer Philosophien der Bedeutung und des Geistes*, tesis doctoral, Fráncfort del Meno, 2003.

orienta por reglas «gramaticales». El hecho de que una parte no pueda disponer de los posicionamientos de la otra en la actitud objetivante de una tercera persona se explica por el primado del lenguaje común sobre las intenciones de los hablantes individuales. *Meanings ain't something in the head* (Putnam). El primado de una estructura que entrelaza las perspectivas obliga a los implicados a presentarse unos a otros como segundas personas. Con ello, cada uno se hace dependiente de los posicionamientos impredecibles del otro. Al socializarse en un lenguaje natural, y al asimilar performativamente el estatus de miembros de una comunidad lingüística, las personas ingresan en el espacio público de las razones. Sólo cuando adquieren la capacidad de participar en la praxis del intercambio de razones, cobran la cualidad, esencial para las personas en general, de autores *responsables* de acciones; es decir, adquieren la capacidad de rendir cuentas mutuamente.

Este primado del lenguaje en la ontología social se corresponde con el primado metodológico que tienen, en el orden de la explicación, los significados encarnados en las prácticas comunes y compartidos intersubjetivamente, frente a los estados internos de los individuos implicados. Hasta ahora, todos los intentos de sustituir la imagen pragmático-social de la encarnación del espíritu en prácticas intersubjetivamente compartidas por la imagen naturalista de procesos neuronales en el cerebro humano o de operaciones de una computadora han fracasado por la irrebasabilidad de un dualismo de juegos de lenguaje.[22] Esta insalvable fisura semántica que se abre entre el vocabulario normativamente cargado de los lenguajes cotidianos, en el que la primera y la segunda persona se comunican entre sí acerca de algo, y el diseño nominalista de los lenguajes científicos, especializados en enunciados descriptivos, se funda en la profunda diferencia entre las perspectivas del observador y del participante. Ambas son complementarias, en el sentido de que no todo lo que es accesible desde una perspectiva puede retomarse desde la otra. Esta complementariedad puede fundamentarse a su vez con un argumento epistemológico que conmueve la convicción fundamental del naturalismo cientificista acerca del primado de la perspectiva del observador.[23]

22. G. Keil, H. Schnädelbach (comps.), *Naturalismus*, Fráncfort del Meno, 2000, Introducción.

23. Para lo que sigue, véase L. Wingert, «Die eigenen Sinne und die fremde Stimme», en M. Vogel, L. Wingert (comps.), *Wissen zwischen Entdeckung und Konstruktion*, Fráncfort del Meno, 2003, págs. 219-248.

En cierto sentido, el saber positivo «fuerte» de las ciencias de la naturaleza sobresale por encima de la comprensión «débil» de prácticas y entramados de sentido simbólicamente constituidos. La primera forma de saber puede apelar a la «experiencia», entendida como una confrontación con «el mundo» controlada y apoyada en la observación. En esta confrontación presuponemos el mundo como un mundo «objetivo», un mundo de objetos (es decir, referentes posibles) idéntico para todos los observadores y que existe independientemente de las descripciones de éstos. La otra forma de saber apela a la interpretación o explicación de significados y de referencias prácticas [*Bewandtnisse*], interpretación que puede controlarse por preguntas y respuestas hipotéticas. El sentido de las emisiones simbólicas se abre para los intérpretes sólo sobre la base de sus propias competencias lingüísticas y de las competencias para la acción que han adquirido performativamente; es decir, se abre a partir de una precomprensión que han adquirido como participantes en prácticas comunes. Frente al saber hermenéutico, los conocimientos de las ciencias de la naturaleza destacan por su fuerza explicativa y sus logros predictivos. La posibilidad de aprovechamiento técnico certifica el contenido empírico de este saber mundano. Así, se tiene la impresión de que en última instancia sólo podemos cerciorarnos de la realidad por esta vía. El progresivo «desencantamiento del mundo» (M. Weber) parece dar la razón a la sugerencia de un primado del saber apoyado en la observación sobre la comprensión dependiente de la comunicación.

Esta convicción está detrás del supuesto naturalista de que el saber hermenéutico débil, vinculado a la perspectiva de un participante, puede *sustituirse* en su totalidad por el saber positivo «fuerte». Este programa fracasa ya sólo porque la propia investigación del mundo objetivo se basa en una disputa que se libra argumentativamente. Sin duda esta disputa se refiere a los procesos accesibles desde la perspectiva del observador, pero se nutre de recursos hermenéuticos. Pues las experiencias están por su propia naturaleza estructuradas conceptualmente, y en la competición científica sólo pueden asumir la función de una instancia de control en la medida en que cuenten como argumentos y sean defendidas frente a segundas personas. Concepto e intuición, construcción y descubrimiento, interpretación y experiencia son dos momentos que no pueden aislarse entre sí en el proceso de conocimiento. La perspectiva del observador que al hacer experiencias se refiere a algo en el mundo en actitud objetivante no puede separarse de la perspectiva del partici-

pante en la disputa teórica, que al presentar sus argumentos se refiere a sus críticos en actitud performativa: «La experiencia y el argumento forman dos partes inseparables de la base o del fundamento de nuestras pretensiones de saber algo sobre del mundo».[24]

Pero los programas reduccionistas pierden su plausibilidad si la complementariedad de estas dos perspectivas de saber, engranadas entre sí en la propia actividad investigadora, no puede disolverse a favor de la subordinación de la intersubjetividad del entendimiento bajo la objetividad de la observación. La instancia empírica de la resistencia que opone el mundo objetivo, y la representación de algo en el mundo, permanecen internamente referidas a la instancia de justificación de las objeciones que proponen los otros participantes en la argumentación, y al entendimiento con ellos sobre algo en el mundo. Sólo podemos aprender algo de la confrontación con el mundo en la medida en que seamos capaces, al mismo tiempo, de aprender algo de las críticas del otro. La ontologización de los conocimientos de las ciencias de la naturaleza que forma a partir de estos conocimientos una imagen naturalista del mundo y lo reduce a hechos «duros» no es ciencia, sino mala metafísica.

La irrebasabilidad del dualismo de lenguajes obliga a aceptar el supuesto de que el entrelazamiento complementario de estas dos perspectivas de saber, que tienen profundas raíces antropológicas, surgió a la vez que las propias formas culturales de vida. Una emergencia cooriginaria de la perspectiva del observador y de la del participante explicaría, desde un punto de vista evolutivo, por qué esos entramados de sentido que resultan accesibles cuando se dirige la mirada a las segundas personas no pueden ser *exhaustivamente* objetivados con los medios de las ciencias de la naturaleza. Quizás esto obliga a revisar ciertas concepciones epistemológicas,[25] pero la «indisponibilidad epistémica» de la subjetividad humana que vivencia y produce no significa la inmunización de un ser inteligible, situado por encima del mundo. El dualismo de lenguajes, dependiente de cada perspectiva, es compatible con un naturalismo «débil», si se lo considera como propiedad emergente de las formas culturales de vida.

E igualmente, esta concepción de una razón entrelazada con la naturaleza, que respeta los conocimientos neodarwinistas, tampoco significa una amenaza contra la estabilidad reflexiva de nuestra conciencia de libertad. Cuando comprendemos que la conciencia de libertad performativamente presente es cooriginaria con la forma de vida lingüísticamente estructurada, no debe ya inquietarnos el pensamiento de una evolución natural de esta forma de vida.

24. Wingert (2003), pág. 218.

25. J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Fráncfort del Meno, 1999, Introducción (trad. cast.: *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002).

Capítulo 8

EL LÍMITE ENTRE FE Y SABER

Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant[1]

La helenización del cristianismo no fue un proceso unilateral. Se realizó también por la vía de una apropiación y aprovechamiento teológico de la filosofía griega. A lo largo de la Edad Media europea, la filosofía fue la sierva de la teología. La razón natural tenía su justificación como contrapartida de la revelación. El discurso acerca de la relación entre fe y saber sólo salió del recinto sacerdotal con ese giro antropológico que introdujo el humanismo en los albores de la Edad Moderna. Después de que el saber acerca del mundo se autonomizase y ya no necesitase justificarse como saber laico, la carga de la prueba se invirtió: se citó a la religión a comparecer ante los límites de la razón. En ese momento nació la filosofía de la religión.[2] La autocrítica kantiana de la razón se orienta en ambas direcciones: apunta a situar la razón teórica frente a la tradición metafísica, y por otro lado a situar la razón práctica en relación con la doctrina cristiana. El pensamiento filosófico surge de la autorreflexión trascendental como pensamiento postmetafísico y como pensamiento postcristiano —lo que no significa anticristiano.

Al trazar los límites entre el uso especulativo y el uso trascendental de la razón, Kant estableció los fundamentos del pensamiento postmetafísico, aunque no renunciase al nombre de una «metafísica» de la naturaleza y de las costumbres, y a pesar de que con la se-

1. Agradezco a Rudolf Langthaler sus útiles comentarios e indicaciones textuales. Sus objeciones y los resultados críticos de una renovada lectura de Kant en un seminario sobre filosofía de la religión impartido en la Northwestern University me obligaron a realizar algunas correcciones sobre la primera versión, que presenté en una conferencia en Viena y que posteriormente fue publicada.

2. M. Lutz-Bachmann, «Religion, Philosophie, Religionsphilosophie», en M. Jung, M. Moxter, Th. M. Schmidt (comps.), *Religionsphilosophie*, Würzburg, 2000, págs. 19-26; *Id.*, «Religion nach der Religionskritik», *Theologie und Philosophie*, año 77, nº 2, 2002, págs. 374-388.

paración de lo inteligible y el mundo sensible todavía necesitase un supuesto metafísico de fondo como pilar sobre el que sustentar la «arquitectónica» de su edificio conceptual. Es la propia razón trascendental la que proyecta la totalidad del mundo en virtud de sus ideas unificadoras. Por eso debe rechazar los enunciados hipostatizadores acerca de la constitución ontológica o teológica de la naturaleza y de la historia. El ente en su totalidad o el mundo moral como tal no son objetos posibles de nuestro conocimiento. En el terreno de la filosofía de la religión, esta restricción epistemológica de la razón teórica al uso del entendimiento dependiente de la experiencia encuentra su correspondencia en la «limitación de la razón a las condiciones de su uso práctico con respecto a todas nuestras ideas de lo suprasensible».[3] Por ambas partes Kant sale al paso de las «presunciones de la razón».

Por supuesto, la crítica de la metafísica tiene prioridad sobre la crítica de la religión para la autocomprensión de la filosofía. Kant combate con dicha crítica el engañoso artificio especulativo de la razón, un artificio que no sólo se origina en *errores*, es decir, en enunciados falsos, sino en una *ilusión*, más profundamente asentada en la razón, acerca de la operación y el alcance de sus propias facultades cognoscitivas. Con la restricción del uso teórico de la razón, Kant quiere abrir «la segura marcha de la ciencia» a una filosofía que hasta entonces no había hecho otra cosa que andar a tientas en el campo de batalla de la metafísica. La destrucción de la metafísica debe servir también para liberar una moral autónoma, fundada en la razón pura práctica, pero de manera inmediata se refiere a la labor teórica de la propia filosofía. La demarcación del uso práctico de la razón frente a la fe positiva se mueve en otra dirección. El refrenamiento de la religión por la razón no es asunto de la autoterapia filosófica; no sirve a la higiene mental propia, sino a la protección del público general frente a dos formas de dogmatismo. Por una parte, el ilustrado Kant querría hacer valer la autoridad de la razón y de la conciencia moral individual contra una ortodoxia encastillada eclesialmente, que «hace de los principios naturales de la moral un asunto secundario». Pero por otra parte, el moralista Kant ataca también el escepticismo derrotista de la Ilustración. Contra el escepticismo, Kant querría salvar los contenidos de fe y las obligaciones de la reli-

3. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, A 435/B 440 (todas las citas de Kant proceden de la edición de W. Weischedel, *Werkausgabe*, Fráncfort del Meno) (trad. cast.: *Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991).

gión que puedan justificarse dentro de los límites de la mera razón.[4] La *crítica* de la religión se asocia con el motivo de la apropiación *salvadora*.

Hoy el fundamentalismo religioso, que no sólo se observa más allá del cristianismo, otorga una triste actualidad a la intención de la crítica de la religión. Sin embargo, entre la época de Kant y la nuestra los acentos se han desplazado. Aquí, en el Occidente europeo, es una batalla del pasado la autoafirmación ofensiva de la comprensión antropocéntrica de sí y del mundo frente a la comprensión teocéntrica. Así pues, el intento de *recuperar* en una fe racional ciertos contenidos centrales de la Biblia se ha vuelto más interesante que la lucha contra el engaño clerical y el oscurantismo. La razón pura práctica ya no puede estar tan segura de poder hacer frente a una modernización descarrilada recurriendo únicamente a las intuiciones de una teoría de la justicia. Le falta la creatividad de la apertura lingüística del mundo que le permitiría regenerar a partir de sí misma una conciencia normativa que se atrofia por todas partes.

Por eso la filosofía de la religión de Kant me interesa desde el punto de vista de cómo es posible apropiarse de la herencia semántica de las tradiciones religiosas sin desdibujar el límite entre los universos de la fe y el saber. En el prólogo de *El conflicto de las facultades*, el propio Kant recuerda (y sin duda no sólo lo hace para protegerse) «la carencia teórica de la fe racional pura, carencia que ésta no niega». Concibe la compensación de esta carencia como la «satisfacción de un interés de la razón», y cree que para operar dicha compensación pueden ser «más o menos» útiles las inspiraciones procedentes de las doctrinas de fe transmitidas históricamente. Así, desde el punto de vista de la fe racional incluso «la revelación, en tanto que doctrina de fe contingente en sí misma, se considera inesencial, pero no por ello innecesaria y superflua».[5] ¿Por qué razón y en qué sentido pueden pretender las tradiciones religiosas no ser «superfluas» incluso para una filosofía agnóstica de la religión, esto es, para una filosofía de la religión que no se cultive con intención apologética? La respuesta que quisiera obtener de una lectura crítica puede apoyarse más en los motivos y declaraciones de intenciones de Kant que en sus enunciados sistemáticos.

4. I. Kant, Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, B VII – XLIV (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1986).
5. I. Kant, *Streit der Fakultäten*, A XVII (trad. cast.: *El conflicto de las facultades*, Madrid, Alianza, 2003).

En primer lugar recordaré los límites que Kant traza en su filosofía de la religión [1-5], para después dirigir la mirada hacia la influencia histórica y la actualidad de este intento de apropiación racional de contenidos religiosos [6-12].

[1] Nacida del espíritu de la crítica ilustrada de la religión, la filosofía de la religión de Kant debe leerse en primer término como la orgullosa declaración de independencia de la moral racional profana frente a las andaderas de la teología. El prólogo comienza ya con un trompetazo: «La moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto de hombre como un ser libre, pero que precisamente por serlo se liga él mismo por su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni la idea de otro ser por encima de él [...], ni la de otros móviles distintos de la ley misma».[6] Ni la fe en Dios como creador del mundo, ni la fe en Dios como redentor con la perspectiva de una vida eterna, son necesarias para conocer la ley moral y para reconocerla como vinculante por sí misma.

La moral del respeto igual a todos es válida independientemente de su incardinación en cualquier contexto religioso. Es cierto que, en otro pasaje, Kant concede que no podemos «hacernos intuitivo» el sentido de la validez categórica de las obligaciones morales, es decir, «la coacción moral», «sin pensar al mismo tiempo en otro y en su voluntad (de la que la razón universalmente legisladora es sólo portavoz), a saber: Dios». Pero este «hacer intuitivo» sólo sirve para «fortalecer el móvil moral en nuestra propia razón legisladora».[7] Nada cambia en el contenido de las leyes morales por el hecho de que consideremos a Dios o a la razón como el legislador moral: «La religión no se diferencia un ápice de la moral por su materia, es decir, por su objeto, pues se agota en obligaciones».[8] Una doctrina de la religión sólo es posible como disciplina filosófica en el sentido de una *aplicación crítica* de la teoría moral a tradiciones históricas dadas. En este sentido, la filosofía de la religión tampoco forma parte de la ética, que se desarrolla únicamente a partir de la razón práctica.[9]

6. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, BA III. Citado en lo que sigue como *Religión* (trad. cast.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1995).

7. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, A 181 (trad. cast.: *La Metafísica de las Costumbres*, Doctrina de la Virtud, Madrid, Tecnos, 1994).

8. *Conflicto de las facultades*, A 45.

9. Desde esta perspectiva adquiere un sentido inofensivo una frase de la Conclusión de la *Doctrina de la Virtud* que da lugar a interpretaciones erróneas: «Puede hablarse de una "religión dentro de los límites de la mera razón" que sin embargo no se deriva *a partir* de la mera razón, sino que al mismo tiempo se funda en las doctrinas históricas y reveladas (...)», *Metafísica de las costumbres*, Doctrina de la virtud, A 182.

Desde la perspectiva de la crítica de la religión, Kant describe la religión positiva como una «fe eclesial» meramente externa y particular. Las grandes religiones universales fundadas por profetas, transmitidas doctrinalmente y practicadas en forma de cultos, fundamentan una fe que está vinculada en cada caso con determinados testimonios y hechos históricos, y que sólo despliega su eficacia dentro de los límites de cada comunidad religiosa particular. La fe eclesial que se apoya en verdades reveladas siempre aparece en plural, mientras que lo puramente moral de la religión natural «se comunica a todos»: «Sólo hay una religión (verdadera); pero puede haber muchos tipos de creencia».[10] La religión que procede de la razón pura práctica no necesita formas de organización ni estatutos; está anclada en la interioridad de la «disposición del corazón a observar todos los deberes humanos», no en «estatutos y observancias».[11] Las doctrinas bíblicas forman la envoltura, que no debe confundirse con el contenido racional de la religión.[12]

De esta premisa se sigue la pretensión de los «doctos de la razón» filosófica de disputar a los «doctos de la Escritura» la interpretación de la Biblia en lo tocante a la esencia de la religión («que consiste en lo moral-práctico, en lo que debemos hacer»). Kant eleva la razón a la condición de criterio para la hermenéutica de las creencias eclesiales, y con ello hace de «la mejora moral del hombre, que es el auténtico fin de toda religión racional», el «principio supremo de toda interpretación de la Escritura».[13] En *El conflicto de las facultades* el tono se hace más polémico. Aquí se trata explícitamente de la pretensión que tiene la filosofía de decidir por derecho propio acerca del contenido de verdad de la Biblia, y de separar todo aquello que no puede conocerse «mediante los conceptos de *nuestra* razón, en tanto que pertenecen a la moral pura y son, por tanto, infalibles». La referencia en cursiva a «nuestra» razón se aclara irónicamente por relación al principio protestante de la exégesis lega e individual. El único intérprete auténtico es «Dios en nosotros», del que da testimonio un *factum* de la razón, precisamente la ley moral.[14]

10. *Religión*, A 146/B 154.

11. *Religión*, A 107/B 116.

12. *Conflicto de las facultades*, A 65.

13. *Religión*, A 152/B 161.

14. *Conflicto de las facultades*, A 70 y A 108.

Sobre esta base antropocéntrica, la hermenéutica racional debe dejar de lado muchos dogmas de fe a título de accesorios históricos, por ejemplo el dogma de la resurrección de la carne. También debe despojar de su significado esencial a otros dogmas, como la encarnación de Dios en la persona de Jesucristo, o reinterpretar, por ejemplo, la gracia divina como un imperativo a actuar por nosotros mismos: «Así pues, aquellos pasajes de la Escritura que parecen contener una entrega meramente pasiva a un poder externo que provoca en nosotros la santidad deben interpretarse de tal modo que nos iluminen sobre *nuestra* obligación de trabajar por el desarrollo de esas disposiciones morales que hay en nosotros mismos».[15] El contexto que forma la historia sagrada del pecado, la expiación y la reconciliación, así como la confianza escatológica en el poder retroactivo de un Dios redentor, dejan paso al deber de un esfuerzo moral intramundano. La remisión subjetiva de todas las referencias dogmáticas trascendentes a la razón pura práctica del hombre exige pagar un precio. Al preguntarse si el punto de partida de nuestra acción moral debe ser «la fe en lo que Dios ha hecho por nosotros, o bien lo que debemos hacer nosotros para ser dignos de ello (con independencia de en qué consista)»,[16] Kant se decide por el valor intrínseco de la forma de vida moral: «El hombre debe convertirse o haberse convertido por sí mismo en lo que es o lo que debe ser en sentido moral, en bueno o malo».[17] Sin embargo, el hombre no obtiene por su comportamiento moral ningún derecho a la felicidad; a lo sumo se revela digno de experimentar la felicidad. La moralidad debe hacer digno de la felicidad, pero no feliz, al hombre recto.

[2] En la medida en que las tradiciones religiosas pueden reducirse de este modo a su contenido puramente moral, da la impresión de que la filosofía de la religión se limita a destruir una ilusión trascendental, de un modo no muy distinto a como lo hace la crítica de la metafísica. Pero, para Kant, la filosofía de la religión no queda absorbida en la tarea de la crítica de la religión. Exactamente en el pasaje en que Kant recuerda a la teología que «la ley moral no [promete] por sí misma felicidad alguna»,[18] se ve claramente que la filosofía de la religión tiene también el sentido constructivo de indicar a la razón las fuentes religiosas de las que, a su vez, la filosofía puede obtener

15. *Conflicto de las facultades*, A 60.
16. *Religión*, A 163/ B 172.
17. *Religión*, A 45/ B 48.
18. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, A 231.

un estímulo, y en esa medida aprender algo. Aunque en las leyes morales mismas no cabe descubrir «el menor fundamento para una relación necesaria» entre la *dignidad* de ser feliz de una persona moralmente meritoria y la felicidad que de hecho le ha correspondido proporcionalmente, el fenómeno del que sufre injustamente ofende un sentimiento profundo. Nuestra indignación por el injusto curso del mundo nos dice inconfundiblemente «que a fin de cuentas no puede ser indiferente el que un hombre se haya comportado honrada o injustamente, honesta o violentamente, aunque al final de su vida, al menos visiblemente, no haya obtenido ninguna felicidad por sus virtudes, o ningún castigo por sus crímenes. *Es como si escuchásemos una voz que nos dice que las cosas deberían ser de otro modo*».[19] Por supuesto, la felicidad de cada uno, de la que querríamos participar en proporción a nuestro comportamiento virtuoso, sólo es el fin último subjetivo al que los seres mundanos racionales aspiran por su propia naturaleza. Pero para la razón práctica que apunta a lo universal, casi más ofensivo que la falta de garantías de felicidad para el individuo que actúa rectamente es este otro pensamiento: que todas las acciones morales del mundo *tomadas conjuntamente* en nada podrían mejorar el estado desastroso de la convivencia de la humanidad en su conjunto. En la «doctrina del cristianismo», lo que encuentra eco es esta protesta contra la contingencia de un destino social que aparece como naturaleza, un destino que «arroja de nuevo a las fauces del caos sin finalidad de la materia a quienes pudieron creer que eran el fin último de la Creación».[20]

De hecho, el evangelio religioso acoge con una promesa la peculiar insensibilidad de los mandatos morales hacia las consecuencias de la acción moral en la historia y la sociedad: «La ley moral no *promete* por sí misma felicidad alguna [...]. Ahora bien, la doctrina moral cristiana suple esta carencia [...] presentando el mundo en que los seres racionales se consagran a la ley moral con toda su alma como un *reino de Dios* en el que la naturaleza y la moral alcanzan una armonía [...] por medio de un creador sagrado que hace posible el supremo bien que hemos deducido».[21] Es verdad que Kant traduce la representación bíblica del «reino de Dios» con el concepto metafísico del

19. *Crítica del Juicio*, A 434/B 439. Las cursivas son mías. (Habermas modifica parcialmente el texto de Kant. En el texto original, el sujeto de la última frase no es «nosotros», sino «los hombres». [*N. del t.*])
20. *Crítica del Juicio*, A 423/ B 428.
21. *Crítica de la razón práctica*, A 231 y sigs.

«bien supremo», pero no, como cabría esperar, con la intención de criticar la metafísica y llamar al orden a una razón especulativa que se extralimita. La tarea de la filosofía de la religión no consiste en *limitar* a la razón teórica, importunada por preguntas sin respuesta, sino en *ampliar* el uso de la razón práctica más allá de la legislación moral de una rigurosa ética del deber, en la dirección de los postulados, presumiblemente racionales, de Dios y la inmortalidad.

Ya en el prólogo de su libro sobre la religión, Kant llama la atención sobre el elemento por el que la fe religiosa pura excede y se distingue de la mera conciencia de deberes morales. En tanto que seres racionales, tenemos un interés en fomentar un fin último, aunque sólo podamos pensar su cumplimiento como el resultado, logrado por un poder superior, de una afortunada acumulación de los efectos concomitantes de la acción moral incondicionada, enteramente imprevisibles para nosotros. Es verdad que para actuar rectamente no se requiere un fin. Toda representación de un fin desviaría incluso a quienes actúan moralmente de la incondicionalidad del mandato categórico correspondiente. Sin embargo, «es imposible que a la razón le sea indiferente la respuesta a la pregunta de qué resultará de nuestra acción recta y hacia qué fin podríamos orientar nuestras acciones y omisiones, suponiendo que tampoco tuviésemos esto enteramente en nuestro poder».[22] Lo que convierte en *fe* a la fe religiosa pura es la *necesidad* racional, que trasciende la conciencia moral, de «admitir un poder que pueda procurar a éstas [a las leyes morales y a las acciones que las cumplen] todo el resultado que esté en consonancia con el fin moral último, y que sea posible en el mundo».[23]

Compete a la propia razón práctica mostrar por qué precisamente esta necesidad es racional, por qué este interés ha de ser un interés de la razón. Para probar que así es, no podemos esperar al encuentro de la filosofía con las doctrinas históricas de la religión. La prueba debe aportarse ya en la teoría moral (y debe estar acompañada por la crítica del juicio teleológico, es decir, debe apoyarse en reflexiones heurísticas de la filosofía de la naturaleza).[24] Sirve de puente el concepto antiguo de «bien supremo», que sólo adquiere una carga escatológica al equipararse con el concepto bíblico del «reino de Dios». En realidad, sólo a la discreta anticipación de la capacidad

22. *Religión*, BA VII.
23. *Religión*, A 139/B 147.
24. Excepto citando esporádicamente algún pasaje, no puedo ocuparme de estas reflexiones, que se encuentran en la *Crítica del Juicio*, §§ 82-91.

de abrir mundo que tiene la semántica religiosa se debe el que Kant pudiese tantear el camino de una doctrina de los postulados que, paradójicamente, confiere a la razón práctica la fuerza necesaria para infundir confianza en una «promesa de la ley moral».[25]

[3] En sentido estricto, las competencias de la razón práctica se extienden sólo a las exigencias morales, que ella convierte en el deber de cada persona individual conforme a la ley moral. La idea del «reino de los fines», en la que se piensan *unidas* todas las personas en tanto que ciudadanos de una comunidad moral, a un tiempo legisladores y fieles a las leyes, tampoco añade nada al contenido de la ley moral dirigida a cada individuo. Kant ilustra con esta idea trascendental la forma de una convivencia (ordenada republicanamente, en cierto modo) que se establece en condiciones de una observancia universal de las leyes morales (cuando «cada uno hace lo que debe hacer»). Pero sólo si esta idea ya no se limitase a guiar moralmente la acción individual, sino que se tradujese en el ideal de una situación socio-política que pudiese realizarse cooperativamente en el mundo fenoménico, se transformaría el reino inteligible de los fines en un reino de este mundo. De hecho, Kant emprenderá esta transferencia en la filosofía de la religión, bajo el nombre de una «comunidad ética». Pero en el marco de su teoría moral, introducirá como paso intermedio la concepción del «bien supremo», que asimismo proyecta «la consonancia de la moral y la felicidad» como una situación que puede darse en el mundo. Pero este ideal no se representa como un objetivo que hay que perseguir cooperativamente, sino como el esperado efecto colectivo de la totalidad de los fines individuales que persigue cada individuo sometiéndose a leyes morales.

Desde las premisas de la teoría moral kantiana, no es posible propiamente convertir en un deber dicha situación ideal de felicidad universal, que sólo surge indirectamente de la suma de todas las acciones morales. Cuando Kant dice: «*Debemos* intentar fomentar el bien supremo», este deber, que podríamos considerar débil, choca con los límites de la prudencia humana, que al perseguir comunitariamente cualesquiera objetivos generosos se enreda inextricablemente en la maraña de las consecuencias secundarias no intencionadas.[26] Por sí

25. *Crítica del Juicio*, B 463, nota.
26. Sobre la realización del bien supremo, véase el excelente análisis de R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlín, 1990, págs. 57 76 y págs. 186-206. No obstante, no veo cómo (pág. 75 y sigs.) puede comprenderse el «fomento» del sumo bien como una idea moralmente obligatoria, mientras que la «realización» de este fin últi-

misma la razón práctica no puede atreverse a avanzar más allá del reflejo fenoménico de la realidad nouménica del reino de los fines en el *ideal* del bien supremo, un ideal que separa impotentemente ambos mundos y que en cualquier caso no es moralmente vinculante. Kant califica a los «ideales» de «platónicos», también en el sentido minimizador que tiene este término. Como al entendimiento humano no le es dado prever la complejidad de las consecuencias de la cooperación moral en un mundo gobernado por leyes naturales, sólo obra por deber quien se orienta por *ideas* y restringe la elección de sus fines siguiendo leyes morales. No puede estar a su vez moralmente obligado hacia un objetivo exagerado, es decir, un objetivo que excede las leyes morales: la realización de una situación ideal en el mundo.

Sin embargo, es interesante el hecho de que Kant toque todas las teclas conceptuales a fin de elevar al rango de un deber moral la *realización* del bien supremo en el mundo. Aunque el mandato que exige a cada uno hacer del supremo bien posible en el mundo (la consonancia general de moralidad y felicidad) el fin último de su acción no pueda estar contenido en las leyes morales mismas, es decir, no pueda justificarse *a partir* de la ley moral como todos los restantes deberes concretos («Así pues, por lo que respecta a la cuestión del principio de la moral, la doctrina del bien supremo [...] puede omitirse y dejarse completamente de lado»),[27] Kant querría convencernos de que en el «respeto a la ley moral» está ya implícita la «aspiración [*Absicht*] al bien supremo».[28] Debemos representarnos el bien supremo como «el objeto completo de la razón pura práctica», porque «es un mandato de ésta contribuir en todo lo posible a su producción».[29] Este mandato supramoral sólo se comprende si se conoce la pregunta de por qué ser moral, pregunta ésta a la que el mandato da una respuesta.[30]

mo sólo se considera un ideal. Sólo puedo «fomentar» un objetivo procurando contribuir a su realización.

27. I. Kant, *Über den Gemeinspruch*, A 213 (trad. cast.: «En torno al tópico: "Tal vez esto sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», en I. Kant, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986).

28. *Crítica de la razón práctica*, A 239.

29. *Crítica de la razón práctica*, A 214.

30. Con su «Parte B» de la ética, Karl-Otto Apel parece seguir exactamente este paso, que desde los supuestos de un enfoque deontológico conduce a una falacia teleológica: K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Fráncfort del Meno, 1988, págs. 103-153. Contra esta posición, J. Habermas, «Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung», en D. Böhler, M. Kettner, G. Skirbekk (comps.), *Reflexion und Verantwortung*, Fráncfort del Meno, 2003, págs. 44-64. Reeditado en este volumen, capítulo 3 («Sobre la arquitectónica de la diferenciación de discursos»).

Pero dado el carácter incondicionalmente vinculante de una ley moral que se funda exclusivamente en el hecho del sentimiento del deber, Kant no debería en absoluto plantearse esta pregunta. Podemos convencernos de la obligatoriedad de la ley moral también sin la perspectiva del fomento efectivo del bien supremo, y sin asumir los postulados correspondientes. Aludiendo al ejemplo de Spinoza, Kant dice: «Suponiendo que un hombre se persuadiese de que [...] Dios no existe, con todo sería indigno ante sus propios ojos si por ello considerase las leyes del deber meramente imaginarias, nulas, no vinculantes».[31] Así, en realidad los intentos de fundamentación que Kant emprende en diversos contextos tampoco resultan convincentes. Una ética fundamentada deontológicamente, que concibe toda acción moral como acción sometida a normas moralmente justificadas, no puede a su vez subordinar a un fin la autovinculación de la voluntad autónoma a las intuiciones morales.

Kant replica a esto lo siguiente: «Pues no puede haber una voluntad carente de todo fin; aunque haya que hacer abstracción de él cuando se trata simplemente de la constricción legal de las acciones [...]».[32] ¿Hay que añadir, pues, un fin a la decisión de atenerse en general a leyes morales en lugar de ser malvado? Pero si todos los fines están sujetos a un enjuiciamiento moral, ¿cómo podrá «surgir» de la totalidad de los fines legítimos otro fin último que justifique la propia condición de ser moral? Kant se conforma aludiendo al carácter desinteresado de la necesidad de contribuir a la realización del fin último, que sólo puede pensarse en condiciones de una acción moral generalizada: «Por eso en el hombre el móvil que actúa en la idea del supremo bien posible en el mundo gracias a su contribución no es tampoco la felicidad que espera conseguir con esa contribución, sino sólo esta idea como fin en sí mismo, y por tanto [*mithin*] [?] el deber de perseguirlo. Pues esta idea no contiene una perspectiva de felicidad sin más, sino sólo la de una proporción entre la felicidad y la dignidad del sujeto, sea el que sea. Pero *no es egoísta* una determinación de la voluntad que se limita a esta condición y que también ciñe a ella su intención de pertenecer a una totalidad tal».[33] Sin embargo, el desinterés no constituye el sentido de ningún deber, sino que es eventualmente una condición para el cumplimiento de un deber *determinado*, que se opone a los propios deseos. Finalmente, Kant debe con-

31. *Crítica del Juicio*, A 421/B 426.

32. *En torno al tópico...*, A 211 y sigs., nota.

33. *En torno al tópico...*, A 213, nota.

ceder que se trata aquí de una «determinación de la voluntad de tipo especial»,[34] que no puede ponerse al mismo nivel de los «deberes», tal como él los entiende de ordinario.

[4] Sin embargo, ¿por qué Kant insiste en un deber de fomentar el bien supremo? El postulado de la existencia de Dios sugiere una respuesta. Una vez que hemos aceptado un exagerado deber de ese tipo, se plantea la cuestión de cómo podría realizarse el bien supremo mediante el cumplimiento de las leyes morales, por generalizado que fuese dicho cumplimiento, en un mundo dominado por la causalidad natural. La razón práctica sólo puede convertir en una tarea moralmente obligatoria la contribución a la realización de este objetivo si la realización del ideal no es imposible de antemano. Al menos debe poder pensarse como posible. Por tanto, al tiempo que nos exhorta a esa tarea, que desborda manifiestamente las fuerzas humanas, la razón práctica nos exhorta a contar con la posibilidad de una inteligencia suprema que armonice los efectos inabarcables de la moralidad con un curso del mundo gobernado por leyes naturales: «*Debemos* intentar fomentar el bien supremo (que, por tanto, tiene que ser posible). Por tanto, se *postula* también la existencia de una causa de la naturaleza entera, distinta de la naturaleza, que contenga el fundamento de esta conexión, a saber: de la concordancia exacta de la felicidad con la moralidad».[35]

A la vista de una concepción del bien supremo que no encaja sin más con los fundamentos de la teoría moral, ¿debemos, pues, concluir que Kant asume el coste de una argumentación viciada, para al menos poder postular la existencia de Dios? La atribución de un motivo semejante sería no sólo injusta, sino también inverosímil, dado el espíritu insobornable que expresa esta filosofía en cada una de sus proposiciones. No. Sólo por el bien de la propia moral añadió Kant al pensamiento moral la dimensión de una perspectiva que se abre sobre un mundo mejor; es decir, sólo para reforzar la confianza en sí misma de la disposición moral del ánimo, y para protegerla contra el derrotismo. Adorno afirmó que el secreto de la filosofía kantiana estriba en que «la desesperación es inconcebible». No interpreto esta sentencia como una crítica de la ingenuidad ilustrada, sino como una expresión de aprobación hacia el dialéctico Kant, capaz de ver los abismos de una Ilustración que se atiene obstinadamente a la subjetividad. Kant quiere inmunizar al Spinoza secularizado, «que se aferra a la persuasión de que Dios no existe [...] ni tampoco la vida futura», contra la desesperación que provocan las consecuencias lamentables de un obrar moral que sólo tiene su finalidad en sí mismo.

34. *En torno al tópico...*, A 212, nota.
35. *Crítica de la razón práctica*, A 225.

Es cierto que Kant pretendía superar [*aufheben*] la metafísica para dejar sitio a la creencia. Pero lo que le importa de la «creencia» es más el modo que el contenido. Busca un equivalente racional de la actitud del creyente, de su *habitus* cognitivo: «La fe (llamada así en absoluto [*es decir, no sólo la fe religiosa, sino también la fe racional*]) es una confianza en la consecución de un propósito cuyo fomento es un deber, pero del que no podemos saber si su realización es posible».[36] Kant aclara en una nota: «Es una confianza en la promesa de la ley moral; pero no como una promesa que esté contenida en esa ley, sino que *yo introduzco en ella* [la cursiva es mía, J. H.], por una razón moralmente suficiente». Kant querría retener un momento de promesa, pero retirándole su carácter sacro. Para que la disposición moral del ánimo se mantenga a salvo de los descorazonadores fenómenos, debe añadírsele la dimensión de una confianza en un éxito finito, al que pudieran sumarse además todas las acciones morales del mundo. Con esto Kant no pretende en primer término recoger conceptualmente los contenidos religiosos, sino integrar en la razón el sentido pragmático del *modo* de la fe religiosa como tal. En este pasaje, él mismo tilda su intento de «imitación aduladora» del concepto cristiano de la *fides*. La fe racional conserva el carácter especial de un tener-por-verdadero que retiene del saber moral la referencia a razones convincentes, y que retiene de la fe religiosa el interés en el cumplimiento de esperanzas existenciales.[37]

Si la complementación de la ley moral con el deber de contribuir a la realización del fin último se explica a partir del lema de que «la desesperación es inconcebible», queda claro cuáles son los aspectos de la tradición judeocristiana que debían interesar especialmente a Kant. Más que la promesa trascendente de la existencia de Dios (o de la inmortalidad del alma), lo que interesa a Kant es la perspectiva del reino prometido de Dios *en la tierra*: «La doctrina del cristianismo, incluso si no se la considera aún como doctrina religiosa, proporciona [...] un concepto del bien supremo (del reino de Dios) que es el único capaz de satisfacer las más estrictas exigencias de la razón

36. *Crítica del Juicio*, A 456/B 462 (las palabras en cursiva son un añadido mío).
37. Este concepto no se adecua al esquema de los tres modos de tener-por-verdadero que Kant había introducido en la *Crítica de la razón pura* (A 828/B 856).

práctica».[38] El pensamiento escatológico de un Dios que actúa en la historia, pensamiento éste que va más allá de todos los ideales platónicos, permite traducir a una utopía intramundana la idea del «reino de los fines» desde la palidez trascendental de lo inteligible. De este modo, los hombres cobran la confianza de que por medio de su actuar moral pueden favorecer la realización de esa «comunidad ética» que Kant explica filosóficamente partiendo de la metáfora de un reino de Dios en la tierra.

Sin el anticipo histórico que proporciona la religión positiva, con su acervo de imágenes capaces de estimular nuestra imaginación, faltaría a la razón práctica el estímulo epistémico para formular esos postulados con los que intenta recuperar en el horizonte de las reflexiones racionales una *necesidad* ya articulada religiosamente. La razón práctica encuentra en las tradiciones religiosas algo que promete compensar una carencia formulada como «necesidad de la razón» [*Vernunftbedürfnis*], si se consigue llevar a cabo una apropiación conforme a criterios racionales de eso que se ha encontrado históricamente.

Kant no se confiesa esta dependencia epistémica, en la medida en que concede una función instrumental a la religión positiva y a la fe eclesial. Cree que los hombres necesitan los modelos intuitivos, las biografías ejemplares de profetas y santos, las profecías y los milagros, las imágenes sugestivas y las narraciones edificantes sólo como «ocasión» para superar su «incredulidad moral», y explica esta circunstancia por la debilidad de la naturaleza humana. La revelación se limita a acortar el camino de la difusión de verdades racionales. Hace accesibles en forma doctrinal ciertas verdades a las que los hombres también habrían podido llegar por sí mismos, sin una instrucción autoritaria, «por el mero uso de su razón».[39] Así, finalmente «la fe puramente moral» surgirá de las envolturas convencionales de la fe eclesial: «Hay que [...] retirar las envolturas. La andadera de la tradición sagrada, junto con esos apéndices suyos que son los estatutos y observancias y que en su tiempo prestaron buenos servicios, se

38. *Crítica de la razón práctica*, A 230 y sigs.

39. *Religión*, A 219/B 233. Véase también *El conflicto de las facultades*, A 46: «El teólogo bíblico dice: buscad en la Escritura, en la que pensáis encontrar la vida eterna. Pero como la condición de esto no es otra que el perfeccionamiento moral del hombre, ningún hombre puede encontrarlo en un escrito, a no ser que introduzca él mismo en el escrito esa condición, porque los conceptos y principios requeridos no pueden aprenderse propiamente de otro, sino que sólo pueden desarrollarse a partir de la propia razón del maestro, con ocasión de alguna explicación».

tornan cada vez más prescindibles y finalmente se convierten en ataduras [...]».[40]

[5] No obstante, esta seca interpretación de la fe eclesial desde una perspectiva crítica hacia la religión, que considera dicha fe como un mero «vehículo» para la difusión de la fe racional, no se ajusta del todo a la descripción que hace Kant del «tránsito de la fe eclesial al solo dominio de la fe religiosa pura» como «aproximación del reino de Dios»[41] (que a su vez es un símbolo del estado en que se ha realizado «lo mejor del mundo»). Según esta descripción, las formas de organización eclesial anticipan ya ciertos rasgos esenciales de esa futura constitución. La expresión «aproximación» puede entenderse como aproximación *del* reino de Dios, o como aproximación *al* reino de Dios. Precisamente si interpretamos la creación de un «reino de Dios en la tierra» (pese al «contrasentido de que los hombres deban *fundar* un reino de Dios»)[42] como el resultado del esfuerzo cooperativo del propio género humano, las instituciones religiosas, que al principio aparecen en plural, desempeñan una importante función organizativa en el arduo camino hacia la «Iglesia verdadera». La aproximación al reino de Dios «se representa en la forma sensible de una Iglesia [...] cuyo ordenamiento [...] están obligados a fundar los hombres, como una obra que se les ha encomendado y que se les exige».[43]

La institución de una comunidad eclesial que se comprende a sí misma como «pueblo de Dios sometido a leyes éticas» estimula a Kant a formar, en su filosofía de la religión, un concepto que ofrece a la desvaída herencia metafísica del «bien supremo» una encarnación plástica en la figura concreta de una forma de vida. Kant no desarrolla el concepto de «comunidad ética» en el contexto de la filosofía práctica, sino en el curso de su aplicación «a una historia precedente».[44] Es evidente que no sólo la «religión dentro de los límites de la mera razón» extrae de las tradiciones religiosas todo aquello que tiene consistencia ante la razón.[45] Antes bien, en esta tarea la ra-

40. *Religión*, A 170/B 179.

41. Así reza el título del capítulo correspondiente en *Religión*, A 157/B 167.

42. *Religión*, A 213/B 227.

43. *Religión*, A 212/B 226.

44. *Metafísica de las costumbres*, A 182 y sigs.

45. El objetivo declarado de la filosofía de la religión es «presentar [...] sólo aquello que en el texto de la religión que se cree revelada, la Biblia, puede también conocerse por la mera razón». Prólogo a *El conflicto de las facultades*, A XI, nota.

zón parece también recibir por su parte ciertos impulsos para la ampliación de un contenido racional estrechamente restringido a lo deontológico. En la reconstrucción del contenido racional de las «doctrinas históricas y reveladas», reclama especialmente el interés de Kant el modo en que las comunidades de fe organizadas contribuyen a la «fundación de un reino de Dios en la tierra». La «doctrina aplicada de la religión» desarrolla para la expresión simbólica del reino de Dios en la tierra el concepto racional de «comunidad ética», y de este modo obliga a la razón práctica a ir más allá de una autolegislación puramente moral en el «reino de los fines» inteligible.

La teoría moral asigna, como ya hemos dicho, al «reino de los fines» un estatus inteligible que no necesita ningún complemento terrenal. Esta idea se dirige en cada caso al destinatario individual de la ley moral. No necesita realizarse en la forma de una comunidad moral, porque este modelo de un «vínculo de seres racionales mediante leyes objetivas comunes» no tiene el sentido de obligarles a cooperar; es decir, a participar en una praxis *común*. El «reino de los fines» sólo presenta en abstracto una situación en la que imperen las leyes morales de validez categórica (sin consideración de las consecuencias fácticas de las acciones en el complejo mundo fenoménico). El carácter *público* de este *mundus intelligibilis* permanece en cierto modo en un estado virtual. En cambio, su correlato real en el mundo es la comunidad de ciudadanos del Estado republicano, organizada bajo leyes jurídicas. La moralidad, concebida como interior, sólo puede exteriorizarse a través del medio [*Medium*] del derecho vinculante, y dejar huellas visibles en el comportamiento legal.

Kant abandona este estricto dualismo entre lo interior y lo exterior, entre moralidad y legalidad, cuando traduce en el concepto de la «comunidad ética» esa idea de una Iglesia universal e invisible que está inscrita en todas las comunidades religiosas. De este modo, el «reino de los fines» sale de la esfera de la interioridad y adopta una figura institucional análoga a una comunidad eclesial que incluyese el mundo entero: «Puede llamarse vínculo ético al vínculo de los hombres sometidos a meras leyes de la virtud [...], y en la medida en que estas leyes son públicas, puede [...] llamarse vínculo civil ético (por oposición al vínculo civil jurídico)».[46] Este pasaje muestra con total claridad hasta qué punto la formación de la teoría y de los conceptos filosóficos *dependen epistémicamente de la fuente de inspiración de la tradición religiosa.*

46. *Religión*, A 122/B 129 y sigs.

Con la «situación civil ética» de una comunidad organizada únicamente según las leyes de la virtud, que se yuxtapone a la «situación civil jurídica» de una comunidad política, Kant confiere al «fin último de los seres racionales mundanos» una interpretación nueva e intersubjetivista. Con esto la obligación de contribuir a la realización del fin último también cobra otro sentido. Hasta aquí, la «producción» del bien supremo debía pensarse más bien como un «surgimiento» independiente de las intenciones de los hombres, debido a la suma de los efectos y consecuencias secundarias de todas las acciones morales. Por eso el extraño «deber» de contribuir a la realización del fin último tampoco podía influir directamente sobre la orientación de la acción, sino en todo caso sobre la motivación *para* actuar. Sólo tienen fuerza orientadora las leyes morales conforme a las cuales cada persona decide por sí misma qué es lo que el deber manda hacer en cada situación. Aunque la situación ideal de convergencia de la virtud y la felicidad no sólo se refiera a la salvación personal, sino a «lo mejor del mundo» para todos, el superdeber de promover esa situación sigue careciendo de contenido, pues únicamente puede cumplirse por la vía indirecta de la observancia individual de los deberes simples.

Todo individuo se encuentra «inmediatamente» frente a la ley moral. Esto cambia al sustituirse el bien supremo, que todo hombre honesto espera promover mediante una acción moral permanente, por la idea de una forma de vida que Kant concibe como comunidad ética. Pues las prácticas locales de una comunidad que siempre anticipa dicha forma de vida (por distorsionadamente que lo haga, y por más que su encarnación sea siempre más o menos aproximada) pueden ahora constituir «puntos de unión» para los intentos cooperativos de lograr una aproximación más adecuada: «Pues sólo así se puede tener la esperanza de que el principio bueno triunfe sobre el malo. Aparte y por encima de las leyes que prescribe a cada individuo, la razón moralmente legisladora ha desplegado una bandera de virtud como punto de unión para que debajo se reúnan todos aquellos que aman el bien [...]».[47] Desde esta perspectiva, el deber individual de fomentar el bien supremo se transforma en el deber de que los miembros de diversas comunidades ya existentes se unan formando un «Estado ético», es decir, un «reino de la virtud» que abarque cada vez más, que sea cada vez más inclusivo.[48]

47. *Religión*, A 121/B 129.
48. *Religión*, A 122/B 130.

[6] No son los postulados de Dios y la inmortalidad el medio por el cual la razón puede recoger esa idea, que apunta más allá de la ley moral, de un acercamiento al reino de Dios en la tierra. La intención que se vincula a este proyecto recuerda más bien el respaldo que lo correcto debe buscar en el bien concreto de formas de vida mejores y mejoradas. Incluso sin la certeza de la asistencia divina, las imágenes de formas de vida no fallidas, imágenes que sirven de orientación y que deberían facilitar la andadura de la moral, se nos aparecen como un horizonte que abre la acción y al mismo tiempo la limita. Pero no se nos aparecen en singular, como la comunidad ética de Kant, ni con los firmes contornos de lo moralmente obligatorio. Estas imágenes nos inspiran y nos animan a emprender (y a repetir obstinadamente) ese tipo de cautos intentos de cooperación que tan a menudo discurren sin éxito porque sólo pueden salir bien en circunstancias *afortunadas*.

La doctrina de los postulados se debe a la introducción de una obligación problemática, que extiende el deber hasta un punto tan alejado ya del poder humano, que es necesario subsanar esta asimetría ampliando el saber con la fe. Aquí se refleja también el dilema en el que Kant se enreda, debido a la contradicción de sus intenciones de encarar la religión como heredero y, a la vez, como oponente. Por una parte considera la religión como la fuente de una moral que satisface los criterios de la razón; y por otra parte como un refugio tenebroso que habría que depurar filosóficamente del oscurantismo y la exaltación extravagante. El intento de apropiarse reflexivamente de los contenidos de la religión se enfrenta al objetivo de criticar la religión y *dictar una sentencia filosófica* acerca de su verdad o falsedad. La razón no puede querer al mismo tiempo consumir y preservar el pastel de la religión. No obstante, la intención constructiva de la filosofía kantiana de la religión sigue mereciendo nuestro interés si queremos saber qué podemos aprender, en condiciones de pensamiento postmetafísico, de la capacidad que tienen las religiones universales para articular el uso de la razón práctica.

La traducción de la idea del reino de Dios en la tierra al concepto de una república sometida a las leyes de la virtud muestra ejemplarmente que Kant vincula la demarcación crítica, y al mismo tiempo autocrítica, del saber frente a la fe con el interés por la posible relevancia cognitiva de contenidos que se han preservado en las tradiciones religiosas. La filosofía moral de Kant puede interpretarse en su conjunto como el intento de reconstruir por vías discursivas la obligación categórica de los mandamientos divinos. La filosofía trascendental tiene en su conjunto el sentido práctico de trasladar la perspectiva divina trascendente a una perspectiva *intramundana* funcionalmente equivalente, y preservarla como punto de vista moral.[49] De esta genealogía se nutre también el intento de deflactar racionalmente el *modus* de la fe, pero sin liquidarlo.

El propio idealismo sin ilusiones de Kant es la expresión de una actitud cognitiva que vincula una sincera apertura hacia las objeciones pesimistas de la razón teórica con el resuelto optimismo de una razón práctica que no se deja intimidar. Esta combinación preserva de la indiferencia derrotista o de la autodestrucción cínica un «*habitus* de la razón» que por su propia naturaleza es propenso al escepticismo. Es cierto que Kant aún se encontraba más acá del umbral de una conciencia histórica cuya relevancia filosófica sólo Hegel reconoció por primera vez. Kant todavía comprendía la apropiación reflexiva de contenidos religiosos desde la perspectiva de una paulatina sustitución de la religión positiva por la fe racional pura, y no como el desciframiento genealógico de un contexto histórico de surgimiento al que pertenece la propia razón. Pero en cierto modo, la doctrina de los postulados ya reconcilia la certeza que tiene de sí la razón que critica la religión con la intención de una traducción que salva los contenidos religiosos.

Naturalmente, nuestra perspectiva hermenéutica sobre la filosofía kantiana de la religión está marcada por una influencia histórica de doscientos años. En este contexto quisiera recordar el carácter apologético de la obra de filosofía de la religión más importante del neokantismo: Hermann Cohen utiliza la religión racional kantiana como la clave para interpretar en detalle las fuentes literarias de la tradición judía.[50] Contra el antisemitismo intelectual de su entorno, Cohen pretende poner de relieve el contenido humanista y el sentido universalista del Antiguo Testamento, y probar con medios filosóficos la igualdad de rango del judaísmo y el cristianismo.[51]

49. J. Habermas, «Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral», en *Die Einbeziehung des Anderen*, Fráncfort del Meno, 1996, págs. 11-64 (aquí, 16 y sigs.) (trad. cast.: «Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral», en *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999).

50. H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden, 1988 (reimpresión de la segunda edición, de 1928), pág. 4: «Aunque he aludido a las fuentes literarias de los profetas para referirme al concepto de religión, estas fuentes permanecen mudas y ciegas si no me aproximo a ellas (por supuesto, instruido por ellas, pero no simplemente guiado por su autoridad) con un concepto que antes he situado a la base de su enseñanza» (trad. cast.: H. Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004).

51. Micha Brumlik aprecia la obra como expresión del «humanismo hebreo», en *ibid.*, *Vernunft und Offenbarung*, Berlín/Viena, 2001, págs. 11-28.

Por supuesto, las tres importantísimas figuras en las que quiero concentrarme en lo que sigue no se inscriben en la línea de los sucesores directos de Kant. Hegel, Schleiermacher y Kierkegaard reaccionaron de tres formas distintas, pero igualmente fecundas, a la demarcación de fe y saber que Kant establece con su crítica de la religión. Estos tres autores estaban convencidos de que, en su crítica de la razón y como hijo del siglo XVIII, Kant había permanecido prisionero de una forma abstracta de Ilustración y había privado a las tradiciones religiosas de su sustancia auténtica. En este sector de la repercusión histórica de Kant, que no por casualidad está dominado por el protestantismo, se debate ante todo una descripción integral, no recortada, del «fenómeno religioso», y se debate el correcto trazado de los límites que separan la razón y la religión. Tendré que limitarme a trazar con rasgos muy gruesos las líneas metacríticas que parten de Hegel, Schleiermacher y Kierkegaard hasta llegar a la constelación contemporánea.

[7] Hegel critica en Kant al ilustrado que concibe la religión según los conceptos abstractos del entendimiento, y que despacha su contenido esencial como algo meramente positivo. Con esto, la razón arrogantemente subjetiva obtiene una victoria pírrica sobre el supuesto oscurantismo: una errónea autolimitación trascendental de la razón genera su propio antagonista, un concepto de religión recortado en términos positivistas.[52] Esta crítica puede interpretarse aún como una radicalización del enfoque kantiano, en la medida en que asimismo querría superar [*aufheben*] el antagonismo de fe y saber dentro del horizonte de un saber racionalmente *ampliado*. Es cierto que Hegel concibe la historia de las religiones en la amplitud de sus prácticas rituales y de sus universos de representaciones, pero la concibe como la genealogía de una razón amplia cuyo portavoz es la filosofía. También Hegel se aferra a la pretensión de la Ilustración filosófica de justificar el contenido de verdad de la religión según los criterios de la razón.[53]

52. Hegel, *Glauben und Wissen*, en *Werke*, t. 2., Fráncfort del Meno, 1986, pág. 288: «La gloriosa victoria que ha conseguido la razón ilustrada sobre aquello que consideraba opuesto a ella como fe, según la corta medida de su concepto religioso, no es otra cosa, vista a plena luz, que la victoria consistente en que ni siguiera siendo religión lo positivo contra lo que tuvo que luchar, ni siguiera siendo razón la que venció» (trad. cast.: Hegel, *Fe y saber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000). Véase sobre esto Th. M. Schmidt, *Anerkennung und absolute Religion*, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1997.

53. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, en *Werke*, t. 17, 318: «El contenido de la fe verdaderamente cristiana debe justificarse por la razón» (trad. cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, Alianza, 1984).

Por otro lado, en lugar de una apropiación selectiva de contenidos religiosos particulares por parte de una razón consciente de sus límites, aparece ahora la superación concipiente de la religión. La filosofía conoce lo que es racional en el pensar representativo de la religión. Pero el desigual matrimonio que el abrazo de la filosofía obliga a contraer finalmente a una religión sojuzgada tiene a su vez un resultado de doble filo para el cónyuge aparentemente superior. Con el concepto de espíritu absoluto que se exterioriza en la naturaleza y la historia para recuperarse reflexivamente a sí mismo en esto otro, la filosofía incorpora el pensamiento fundamental del cristianismo y convierte la encarnación de Dios en el principio de su propio pensar dialéctico, pero pagando por ello un doble precio. En primer lugar, la evasión que conduce más allá de los límites trazados autocríticamente por la razón trascendental conduce de nuevo a la metafísica; en segundo lugar, el fatalismo de un espíritu que vuelve sobre sí mismo (que tan pronto como ha alcanzado la cima del saber absoluto debe exteriorizarse [*entlassen*] de nuevo en la naturaleza) clausura exactamente la dimensión escatológica de un nuevo comienzo, al que sin embargo se dirige la esperanza de redención de los creyentes.[54]

El doble desencanto que provoca la recaída en la metafísica y la retirada quietista de la teoría en relación con la praxis motivó a los discípulos izquierdistas de Hegel a radicalizar la crítica kantiana de la religión en un sentido distinto y materialista. Feuerbach y Marx arrojan una luz nueva sobre la historia idealista del desarrollo del espíritu al examinarla desde la perspectiva de una razón intersubjetiva, encarnada en el cuerpo y el lenguaje, situada en la historia y la sociedad, y restituyen el primado kantiano de la razón práctica sobre la teórica. Ambos tienen una concepción desencantada de la religión como reflejo de condiciones de vida desgarradas, y a la vez como el mecanismo por el que esta vida alienada queda oculta a sí misma.[55]

54. K. Löwith, «Hegels Aufhebung der christlichen Religion», en *Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart, 1966, págs. 54-96.

55. K. Marx, *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843), Berlín/RDA, 1976, pág. 378: «El hombre es el mundo del hombre, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia invertida del mundo, porque son un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo [...], su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su fundamento universal para el consuelo y la justificación. Es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana no tiene verdadera realidad. La lucha contra la religión es, pues, mediatamente la lucha contra ese mundo cuyo aroma espiritual es la religión» (trad. cast.: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968).

Su crítica de la religión anticipa la explicación psicológica de Freud, según la cual la conciencia religiosa satisface proyectivamente ciertas necesidades truncadas. Pero al igual que sucede en Kant, esta destrucción de la falsa positividad debe liberar un contenido de verdad que sólo espera a ser realizado prácticamente. A su vez, es la idea del reino de Dios en la tierra en tanto que comunidad ética lo que debe encontrar ahora una encarnación profana, en la forma revolucionaria de la sociedad emancipada.[56]

Esta apropiación atea de contenidos religiosos ha tenido continuaciones vivas en el marxismo occidental. Es fácil descifrar en esta corriente los motivos teológicos, ya sea en la filosofía de la esperanza de Bloch, fundada en la filosofía de la naturaleza, en el esfuerzo de salvación de Benjamin, desesperado pero de inspiración mesiánica, o en el seco negativismo de Adorno. Algunos de estos enfoques filosóficos han encontrado resonancia en la propia teología, por ejemplo en la obra de Johann Baptist Metz o de Jürgen Moltmann.

De Hegel a Marx y el marxismo hegeliano, la filosofía intenta apropiarse el contenido *colectivamente* liberador del evangelio judeocristiano siguiendo la huella semántica del «pueblo de Dios», retomada por Kant. En cambio, para Schleiermacher y Kierkegaard constituye el centro de la fe la salvación *individual*, que plantea las mayores dificultades a la filosofía dirigida hacia lo universal. Estos dos autores son pensadores cristianos, pero postmetafísicos. El primero adopta alternativamente los dos roles, separados kantianamente, de filósofo de la religión y de teólogo; el otro acepta, en su función de escritor religioso, el desafío de un Sócrates que filosofa kantianamente.

[8] A diferencia de Hegel, Schleiermacher respeta los mojones que Kant estableciera con su crítica de la metafísica. Es verdad que comparte las reservas de Hegel hacia una crítica que en la religión ya sólo reencuentra la moral. Pero desde el punto de vista epistemológico, Schleiermacher se atiene a la autorreferencia de la razón subjetiva. Desplaza el límite entre fe y saber en beneficio de una fe auténtica más allá de la mera razón, poniendo de relieve el sentido propio y el derecho propio de lo religioso dentro del horizonte de los conceptos fundamentales de la filosofía de la conciencia. Como filósofo, Schleiermacher no se interesa por los contenidos de la fe religiosa (*fides quae creditur*), sino por la cuestión de qué significa performativamente ser creyente (*fides qua creditur*).[57] Distingue entre una teología científica, que elabora dogmáticamente los contenidos de la fe, y la piedad que inspira y sostiene la forma de vida personal del creyente.

56. L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), § 59: «El hombre individual para sí no posee la esencia del hombre ni en sí como ser moral, ni en sí como ser pensante. La esencia del hombre sólo está contenida en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre —una unidad que, sin embargo, sólo se apoya en la realidad de la diferencia de Yo y Tú» (trad. cast.: *Principios de la filosofía del futuro*, Barcelona, Folio, 2003). Feuerbach anticipa algunos importantes motivos de la filosofía dialógica de Martin Buber; véase también M. Theunissen, *Der Andere* (1964), Berlín, 1977, págs. 243-273.

Schleiermacher amplía la arquitectónica kantiana de las facultades de la razón, pero no la dinamita, cuando concede a la fe religiosa un lugar trascendental propio, junto al saber, la intuición moral y la experiencia estética. Junto a las facultades racionales ya conocidas aparece ahora la religiosidad de la persona creyente, que en el sentimiento de piedad cobra conciencia inmediata y simultáneamente de su propia espontaneidad y de su total dependencia respecto de un otro. Schleiermacher muestra cómo se entrelazan el autocercioramiento y la conciencia de Dios. Su célebre argumento parte de la posición intramundana de un sujeto que se caracteriza por sus facultades receptivas y espontáneas, así como por una interacción de las referencias pasivas y activas al mundo.[58] Para un sujeto finito que se vuelve hacia el mundo, ni la libertad absoluta ni la dependencia absoluta son *pensables*. Así como una libertad absoluta es incompatible con las limitaciones que el mundo impone a un actuar situado, así también, a la inversa, una dependencia absoluta no se compagina con la distancia intencional del mundo, sin la que no es posible captar y tratar de forma objetivante los estados de cosas. Pero cuando este sujeto se aparta del mundo, en la noticia de la espontaneidad de la propia vida consciente se apodera de él un sentimiento de total dependencia: en la ejecución del autocercioramiento intuitivo se hace consciente de su dependencia respecto de otro que hace posible nuestra vida consciente (más acá de la diferencia entre lo que recibimos del mundo y aquello sobre lo que actuamos en el mundo).

Este análisis trascendental del sentimiento de piedad proporciona a la experiencia religiosa una base universal independiente tanto de la razón teórica como de la razón práctica, y sobre ella desarrolla

57. Esto explica el que Bultmann pueda encontrar un camino hacia Kierkegaard partiendo de Schleiermacher: véase la contribución de F. Nüssel sobre Bultmann en P. Neuer, G. Wenz (comps.), *Theologen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2002, págs. 70-89.
58. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1830/1831), §§3-5.

Schleiermacher una fecunda alternativa a la concepción ilustrada de la religión racional. La experiencia religiosa, que arraiga en la «autoconciencia inmediata», puede reclamar su condición cooriginaria a una razón que nace de la misma raíz. Frente a la concepción de la religión racional, la introducción filosófico-trascendental de la religiosidad que lleva a cabo Schleiermacher tiene la ventaja de poder tener en cuenta el pluralismo religioso en la sociedad y en el Estado, sin tener que recortar o incluso privar de sus derechos a la positividad de las tradiciones religiosas dotadas de un sentido propio. El enaltecimiento pietista de la interioridad religiosa conduce, además, al argumento de que el sentimiento antropológicamente universal de la dependencia se *ramifica* en tradiciones *diversas* tan pronto como el sentimiento piadoso se articula, es decir, rebasa el umbral de la expresión simbólica y cobra, en la asociación comunicativa de los creyentes, la figura práctica de una fe *practicada eclesialmente*.

La comprensión filosófica del mismo origen racional de todas las religiones hace posible que las iglesias (y las interpretaciones dogmáticas de sus respectivas doctrinas) encuentren un lugar legítimo en el diferenciado edificio de las sociedades modernas. Desde estas premisas pueden practicar la tolerancia mutua, reconocer el orden secular del Estado liberal y respetar la autoridad de las ciencias especializadas en un saber mundano, sin perjuicio de su respectiva pretensión de verdad frente a los no creyentes y frente a los creyentes de otros credos. Pues la justificación filosófica de la experiencia religiosa en general libera a la teología de una innecesaria carga de la prueba. Las pruebas metafísicas de la existencia de Dios y otras especulaciones similares son superfluas. Recurriendo a los mejores métodos científicos para la elaboración de su núcleo dogmático, la teología puede establecerse en las universidades sin llamar la atención, como una disciplina práctica entre otras. No obstante, el protestantismo cultural de finales del siglo XIX y comienzos del XX muestra claramente el precio que paga Schleiermacher por esta elegante reconciliación de religión y modernidad, de fe y saber. La integración social de la iglesia y la privatización de la fe privan de su fuerza explosiva intramundana a la referencia religiosa a la trascendencia.

La obra y la personalidad de Adolf von Harnack suscitaron la sospecha de embotar la seriedad de la religión. La adaptación moderada de la religión al espíritu de la modernidad sustrae a la acción solidaria de la comunidad religiosa la fuerza de una praxis reformista, y mucho más la energía de una praxis revolucionaria *en el mundo*. Dadas estas premisas, la presencia de Dios se retira a la profundidad del alma individual: «El reino de Dios viene al venir a los individuos, al hacer su entrada en las almas de éstos».[59] Max Weber y Ernst Troeltsch conciben la religión, al igual que Schleiermacher, como una formación de la conciencia que también en las sociedades modernas conserva su autonomía y su capacidad de formar estructuras. Por supuesto, para estos autores el sentido de la tradición religiosa ya sólo se abre a partir de evidencias empíricamente tangibles. Sólo pueden hurtar a la marea del historicismo el contenido normativo vinculante de la religión mediante una reflexión sobre las raíces cristianas de esa cultura del presente liberal, ilustrada e individualista, en la que reencuentran su propia autocomprensión.[60]

[9] La obra de Kierkegaard marca un contrapunto al reconfortante análisis que hace Schleiermacher de la existencia piadosa, reconciliada con la modernidad. Comparte con su contemporáneo Marx la conciencia de crisis de una modernidad *inquieta*. Pero a diferencia de éste, Kierkegaard no busca una vía de escape del pensamiento especulativo y de la corrupta sociedad burguesa en la inversión de la relación de teoría y praxis, sino en la ejecución de una respuesta existencial a la pregunta luterana por el Dios misericordioso, pregunta que tanto le importaba. Con la conciencia radicalizada del pecado, la autonomía de la razón cae en la sombra del poder totalmente heterogéneo del Dios incognoscible, del que sólo hay testimonios históricos, del Dios que se comunica a sí mismo. Esta reacción neoortodoxa a la autocomprensión antropocéntrica de la modernidad constituye un estadio importante en la historia de la influencia de la filosofía kantiana de la religión, porque refuerza el trazado de los límites que separan la razón y la religión, pero esta vez del lado de la fe revelada. Para ello, Kierkegaard vuelve la autorrestricción kantiana de la razón contra el propio antropocentrismo de ésta. No es la razón la que traza los límites a la religión, sino que es la experiencia religiosa la que señala a la razón sus barreras. Por supuesto, Kierkegaard sabe que sólo es posible vencer a la razón con

59. A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums* (comp. de T. Rendtorff), Gütersloh, 1999, pág. 90 (trad. cast.: *La esencia del cristianismo*, Barcelona, Palinur, 2005); véase también G. Wenz, «A. v. Harnack – Herzensfrömmigkeit und Wissenschaftsmanagement», en Neuner, Wenz (2002), págs. 33-52.

60. F. W. Graf, Ernst Troeltsch, «Theologie als Kulturwissenschaft des Historismus», en Neuner, Wenz (2002), págs. 53 69; sobre Max Weber, véase W. Schluchter, «Die Zukunft der Religion», en *Religion und Lebensführung*, t. 2, Fráncfort del Meno, 1988, págs. 506-534.

sus propias armas. Debe convencer a «Sócrates», la figura de su propio antagonista kantiano, de que la moral de la conciencia postconvencional* sólo puede convertirse en el núcleo de cristalización de una forma consciente de vida si se inscribe en una autocomprensión religiosa.[61]

Así, Kierkegaard echa mano de las formas de vida patológicas para describir los estadios sintomáticos de una salvífica «enfermedad mortal», las figuras de una *desesperación* que primero está reprimida, después rebasa el umbral de la conciencia y finalmente fuerza a invertir la conciencia centrada en el yo. Estas figuras de la desesperación son otras tantas manifestaciones del *fracaso* de esa condición existencial fundamental que podría hacer posible un auténtico ser sí mismo. Kierkegaard expone los inquietantes estados de una persona que se hace consciente de su destino de tener que ser un sí mismo, pero a continuación huye hacia las alternativas de «desesperadamente no querer ser uno mismo; o más bajo aún: desesperadamente, no querer ser un sí mismo; o lo más bajo de todo: querer ser otro que uno mismo».[62] Quien finalmente comprende que la fuente de la desesperación no está en las circunstancias, sino en los propios movimientos de huída, emprenderá el obstinado, pero igualmente vano intento de «querer ser uno mismo».

El desesperado fracaso de este último acto de fuerza (del querer ser sí mismo completamente obstinado en sí mismo) debe mover al espíritu finito a trascenderse, y con ello a reconocer también su dependencia respecto de algo absolutamente otro, en lo que se funda la libertad propia. Esta inversión marca el punto de inflexión, es decir, la superación de la autocomprensión secularizada de la razón moderna: «Relacionándose consigo mismo, y queriendo ser él mismo, el sí mismo se funda transparentemente en el poder que lo puso».[63] Sólo esta conciencia hace posible el auténtico ser sí mismo.[64] La razón que reflexiona sobre el fundamento más profundo descubre su origen en otro; y debe reconocer el poder fatal de ese otro, si no quiere perder su orientación en el callejón sin salida de un apoderarse de sí de forma híbrida.

* *Postkonventionelle Gewissensmoral.* (*N. del t.*)

61. J. Habermas, «Begründete Enthalsamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem «richtigen Leben»?», en *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Fráncfort del Meno, 2001, págs. 11-33 (trad. cast.: «Abstención fundamentada. ¿Hay respuestas postmetafísicas a la cuestión de la «vida recta»?», en *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002).

62. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* (comp. de L. Richter), Fráncfort del Meno, 1984, pág. 51 (trad. cast.: *La enfermedad mortal*, Barcelona, Guadarrama, 1969).

63. *Ibid.*, pág. 14.

64. M. Theunissen, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, Meinesheim, Fráncfort del Meno, 1991.

En Schleiermacher, esta conversión de la razón por la razón comienza en la autoconciencia del sujeto que conoce y actúa; en Kierkegaard comienza en la historicidad del autocercioramiento existencial. En ambos casos, una razón que se percata de sus límites se sobrepasa en dirección a otro: ya sea en el sentimiento de la recóndita dependencia de un ser que abarca el cosmos, ya en la esperanza desesperada en el acontecimiento histórico de la redención. La diferencia decisiva consiste en que Kierkegaard concibe la conversión de la razón como la abdicación de la razón ante la autoridad del Dios cristiano que se comunica a sí mismo, mientras que Schleiermacher se aferra a la perspectiva antropocéntrica y fundamenta filosóficamente la experiencia religiosa fundamental, de la que surgen las tradiciones de la fe positiva.

Para Karl Barth, esta concepción filosófica de la religiosidad y la religión es, sencillamente, falta de fe; y la revelación cristiana es «superación [*Aufhebung*] de la religión».[65] Barth y Bultmann entroncan con Kierkegaard para hacer valer tenazmente el irreductible sentido normativo de la fe revelada, y la existencia en la fe cristiana contra la marea del pensamiento histórico, contra la presión secularizadora de la sociedad, y contra la privatización de la fe. Resaltan del evangelio cristiano lo no-integrable, la irreconciliable oposición de fe y saber. Pero esta confrontación tiene lugar sobre la base de un pensamiento postmetafísico que protege a la crítica de la modernidad del antimodernismo reaccionario (como muestra también la posición política de Barth y Bultmann frente al régimen nacionalsocialista).

Por otra parte, la filosofía de la existencia también asume la herencia de Kierkegaard. Le sigue en la vía hacia una ética que ya sólo honra *formalmente* el modo histórico de una forma de vida autocríticamente consciente.[66] Karl Jaspers intenta además reconstruir racionalmente la tensión radical entre la trascendencia y lo intramundano desde la perspectiva secular de la «iluminación de la existencia». No obstante, sólo lo logra al precio de equiparar la pretensión de validez de los enunciados filosóficos al estatus de las verdades de fe. Jaspers generaliza a la

65. G. Pfleiderer, «Karl Barth – Theologie des Wortes gottes als Kritik der Religion», en *Neuner*, Wenz (2002), págs. 124-144; aquí pág. 135.

66. Habermas (2001), págs. 11-33.

filosofía en su conjunto la concepción kantiana de la fe racional, diseñada para los postulados de Dios y la inmortalidad, y demarca la «fe filosófica» del modo de conocimiento de la ciencia. Surge así un parecido de familia entre las doctrinas filosóficas y las tradiciones religiosas. Ambas partes mantienen una competencia de poderes de fe. En el mejor de los casos, la filosofía debe clarificar el carácter de este conflicto, pero no podrá zanjar con argumentos el conflicto mismo.[67]

[10] ¿Qué podemos aprender sobre la actualidad de la filosofía kantiana de la religión a partir de este somero esbozo de su influencia histórica? Hoy esta pregunta se plantea desde la perspectiva del amenazado contenido normativo de la modernidad surgida en Occidente. Hegel caracterizó los logros de la modernidad con los conceptos de «autoconciencia», «autodeterminación» y «autorrealización». La autoconciencia se debe a la creciente reflexividad en una situación de revisión permanente de tradiciones fluidificadas; la autodeterminación se debe a la imposición del universalismo igualitariamente individualista en el derecho y la moral, y la autorrealización se debe a la constricción que fuerza a la individuación y la autonomía en las condiciones de una identidad del yo sumamente abstracta.[68] Esta autocomprensión de la modernidad es también un resultado de la secularización, es decir, de la disolución de las coacciones que imponían las religiones que detentaban el poder político. Pero hoy esta conciencia normativa no sólo se ve amenazada desde fuera, por la añoranza reaccionaria de una contramodernidad fundamentalista, sino también desde el propio interior de una modernización descarrilada. La división del trabajo entre los mecanismos integradores que son el mercado, la burocracia y la solidaridad social ha perdido el equilibrio y se ha desplazado a favor de imperativos económicos que premian un trato entre los sujetos que actúan en el que cada uno se orienta hacia el éxito propio. La normalización de nuevas tecnologías que inciden profundamente en el sustrato de la persona humana, considerado «natural» hasta ahora, favorece también una autocomprensión naturalista de los sujetos que vivencian [*erlebende Subjekte*] en su relación consigo mismos.[69]

67. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Múnich, 1984 (trad. cast.: *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid, Gredos, 1968).

68. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Fráncfort del Meno, 1985, págs. 390-425 (trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989).

69. J. Habermas, «Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?», en Habermas

Esta conmoción de la conciencia de normas se manifiesta también en la sensibilidad decreciente hacia las patologías sociales, hacia la vida fallida en general. Una filosofía desilusionada postmetafísicamente no puede compensar esta carencia, que ya Kant percibió. Esta filosofía no dispone ya del tipo de razones que podrían situar en un lugar destacado la fuerza de motivación procedente de *una única* imagen del mundo frente a todas las otras; una imagen del mundo que cumpliese expectativas existenciales, orientase de manera vinculante una vida en su totalidad, o incluso dispensase consuelo. Hemos visto que con su doctrina de los postulados Kant pretendía sustraer a la religión más sustancia de lo que la razón práctica puede soportar en serio.

Lo que Kant tenía en mente con el *modus* de la fe racional corresponde más bien a la autocomprensión reflexiva de los miembros de comunidades religiosas o de grupos culturales en general, autocomprensión que se define por fuertes tradiciones que marcan la identidad. Este *modus* de la fe se asemeja a las actitudes proposicionales que asumimos frente a nuestras propias formas de vida, que consideramos auténticas. Vivimos de la certeza de una forma de vida cuando estamos convencidos de su valor. Ahora bien, hay diversas formas de vida igualmente auténticas, de modo que (y esto es interesante) a este respecto la certeza y la validez veritativa se disocian. Por mucha certeza que tengamos acerca de nuestra autocomprensión existencial, no debemos confundir con convicciones morales universalizables los juicios de valor (o incluso los enunciados teóricos) que subyacen a dicha autocomprensión. En todo caso, no vinculamos una pretensión de reconocimiento universal a las orientaciones valorativas que tienen un significado existencial para nosotros (y para los otros miembros como nosotros).

Contra Kant, debemos retener, en primer lugar, que por su propia naturaleza las representaciones del reino de Dios o de una «comunidad ética» se presentan en plural. Pero no es Hegel, sino ya el Kant de la filosofía de la religión quien ha visto que la moral racional, que aparece en singular, y la institucionalización constitucional de los derechos humanos y la democracia requieren inscribirse en el contexto denso de una forma de vida. Ahora bien, ambas cosas cobran fuerza impulsora al inscribirse en los contextos *plurales* de imágenes del mundo y formas de vida que contienen fines últimos *divergentes*. Es

(2001), págs. 34-126 (trad. cast.: «¿Hacia una eugenesia liberal?», en *El futuro de la naturaleza humana*).

razonable esperar que entre ellos exista un disenso que, si no ha de conducir a un mudo antagonismo e incubar la violencia, debe expresarse en discursos públicos. Y aquí la filosofía, en el papel de un traductor, sólo puede fomentar la concordia moral, jurídica y política si se presenta con la intención de esclarecer la pluralidad legítima de los proyectos de vida sustanciales de los creyentes, de los que profesan otras creencias, y de los no creyentes, pero no si se presenta como un competidor sabelotodo. En este papel de intérprete, la filosofía puede incluso contribuir a renovar sensibilidades, pensamientos y motivos que proceden de otras fuentes, pero que permanecerían encapsulados si el trabajo del concepto filosófico no los trajese a la luz de la razón pública.

La filosofía de la religión de Kant ha establecido criterios para ambas cosas, tanto para el comedimiento autocrítico de una *razón que traza límites*, como para la función mayéutica de una *apropiación* discursiva y pública de esos potenciales semánticos particularistas, encerrados en lenguajes particulares. Pero sólo en relación con su influencia histórica puede esta filosofía de la religión arrojar luz sobre la constelación de fe y saber en nuestras sociedades contemporáneas postseculares. Cada una de las tres líneas de influencia histórica mencionadas (la línea del marxismo hegeliano, la del protestantismo cultural y la de la dialéctica existencial) subraya un aspecto distinto de esta constelación transformada. Para terminar, haré algunas breves observaciones sobre esto.

[11] La mirada genealógica de Hegel descifra las sugestivas imágenes y las narrativas densas de las grandes religiones universales como la historia de un espíritu que aguarda una apropiación reflexiva por medio del trabajo del concepto. Desde esta perspectiva, la filosofía encuentra aún hoy en las tradiciones religiosas incomprendidas y en las prácticas no conceptualizadas de la vida de la comunidad ciertas evidencias, intuiciones, posibilidades expresivas, sensibilidades y formas de trato que, si bien no son extrañas a la razón pública por su propia naturaleza, son sin embargo demasiado enigmáticas para encontrar acogida sin más en la circulación comunicativa del conjunto de la sociedad. Estos contenidos pueden cobrar una fuerza capaz de regenerar una conciencia normativa que se atrofia, si se logra desarrollar a partir de este acervo conceptos que abran nuevas perspectivas. En su momento, algunos conceptos fundamentales como «positividad», «alienación» o «reificación» (conceptos que no niegan su origen en la prohibición de las imágenes y en el pecado ori-

ginal) transformaron universalmente la percepción. Sumergieron en una luz diferente la marcha triunfal de la modernización capitalista, y sensibilizaron los sentidos embotados para las patologías sociales. El uso crítico de tales conceptos ha retirado el velo de normalidad de las relaciones sociales a las que estamos habituados.

Tras la quiebra de la civilización, conceptos como el de «solidaridad anamnética» con la injusticia pasada que propone Benjamin (un concepto que reemplaza inequívocamente el hueco que deja la esperanza perdida en el Juicio Final) recuerdan la responsabilidad colectiva más allá de las obligaciones morales.[70] Tras quedar apropiada dentro de los límites de la mera razón, la idea de la aproximación al reino de Dios ya no orienta la mirada únicamente hacia el futuro. Esta idea despierta universalmente en nosotros una conciencia de responsabilidad colectiva por el auxilio omitido, por los esfuerzos cooperativos omitidos que hubieran debido hacer frente a una catástrofe en ciernes, o siquiera mejorar una situación indignante. Es verdad que sólo *en ciertos momentos afortunados* una cooperación lograda puede estar a la altura de esta expectativa. Pero no descargamos de nuestros hombros nuestra responsabilidad débil hacia el destino colectivo tanto de quienes están próximos como de quienes están alejados de nosotros, ya sólo porque esta responsabilidad desborde casi siempre nuestras fuerzas falibles y a veces extravíe a los espíritus obstinados o fanáticos que desconocen su propia falibilidad.

Kant, Hegel y Marx hicieron que la conciencia laica sintiese el aguijón de la herencia religiosa. Pero sólo Schleiermacher y Kierkegaard exigieron a la filosofía que aceptase a la religión como un adversario a su altura. Desprenden el cristianismo de sus vínculos con la metafísica griega y lo defienden o critican en el nivel kantiano del pensamiento postmetafísico, frente a sus menospreciadores cultos o indiferentes.

Schleiermacher explica por qué la religión no es meramente algo del pasado, algo que deba atrincherarse contra la complejidad de la modernidad. Muestra cómo la iglesia, la conciencia religiosa y la teología pueden afirmarse dentro del marco de la diferenciación cultural y social como figuras del espíritu contemporáneas, e incluso funcio-

70. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale Theologie*, Düsseldorf, 1976, págs. 278 y sigs. (trad. cast.: *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, Barcelona, Herder, 2000). Véase también J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort del Meno, 1984, págs. 514 y sigs. (trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989).

nalmente especificadas. Schleiermacher es un pionero de la conciencia de una sociedad postsecular que se acomoda a la perduración de la religión en un entorno cada vez más secularizado. Al mismo tiempo, Schleiermacher lleva a cabo desde dentro, por decirlo así, una modernización de la conciencia religiosa, que así logra amoldarse a las condiciones normativamente irrenunciables del derecho postconvencional, al pluralismo de las concepciones del mundo, y al saber mundano institucionalizado científicamente. No obstante, Schleiermacher favorece una filosofía que pretende rastrear en la fe los elementos del saber, en la medida en que aún realiza la reconciliación de religión y modernidad con medios que son, ellos mismos, filosóficos.

Es Kierkegaard quien confronta por primera vez el pensamiento postmetafísico con la heterogeneidad insalvable de una fe que niega sin compromisos la perspectiva antropocéntrica del pensamiento filosófico enfocado intramundanamente. Por medio de este desafío, la filosofía establece por primera vez en serio una relación dialéctica con el ámbito de la experiencia religiosa. El núcleo de esta experiencia se sustrae al acceso secularizador del análisis filosófico, de modo parecido a como la experiencia estética también desafía tenazmente un acceso racionalizador. En efecto, con los conceptos de lo bello, lo feo y lo sublime, la filosofía apenas logra algo más que circunscribir cautelosamente ese estímulo a-lingüístico y sensorial que impulsa el juego del juicio reflexionante. La fuente de la sensibilidad rehúye el entendimiento. Algo parecido sucede con una «trascendencia» que irrumpe en el mundo desde fuera. Pues con este concepto la filosofía circunscribe lo abismal y lo originario de esa energía utópica dirigida a «fomentar el bien supremo», sobre cuyas fuentes ya no reclama poder alguno una razón destrascendentalizada. Esta razón sólo puede comprender discursivamente una trascendencia desde dentro.[71]

La filosofía sólo se nutre *de modo racional* de la herencia religiosa mientras la fuente de la revelación que la ortodoxia le opone siga siendo para ella una exigencia cognitivamente inaceptable. Las perspectivas que se centran *o bien* en Dios *o bien* en el hombre no pueden trasvasarse *mutuamente*. Tan pronto como esta frontera entre fe y saber se torna porosa, y tan pronto como los motivos religiosos invaden la filosofía *con nombres falsos*, la razón pierde el equilibrio y cae en la exaltación y la extravagancia. La autocrítica kantiana de la razón no sólo debía clarificar la relación entre la razón teórica y la razón práctica,

71. J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Fráncfort del Meno, 1991, págs. 127-156 (trad. cast.: *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 1996).

sino también demarcar la razón misma, en su uso teórico y práctico justificado, tanto frente a las exaltaciones de las pretensiones cognoscitivas de la metafísica como frente al carácter suprasensible de las certezas de la fe religiosa. Estas determinaciones de los límites del pensamiento postmetafísico (y post-cristiano) pueden seguir sirviéndonos hoy como un criterio para orientarnos en el paisaje filosófico contemporáneo en lo tocante a la relación entre fe y saber.

[12] Como guía para una localización meramente aproximada, quisiera distinguir las corrientes que regresan a la tradición de la metafísica, situándose detrás de los límites trazados por Kant [a], de los enfoques que se atienen a los límites del pensamiento postmetafísico [b], o que desdibujan estas marcas al «trascender» [*Hinausgehen*] un pensamiento que traza límites [c].

[a] Naturalmente, no se ha calmado la necesidad especulativa que Platón puso ya en la cuna de la filosofía con el ascenso hacia las ideas y hacia la liberación del espíritu de las ataduras de la materia. Así, la revitalización o la apropiación dialéctica (sobre la base postkantiana de la autoconciencia) de patrones argumentativos de la tradición clásica están al servicio, al menos implícitamente, de la salvación de pensamientos relevantes desde una perspectiva soteriológica. A menudo estos motivos (como sucede en la obra de Leo Strauss) se vinculan con impulsos de crítica de la modernidad y con las correspondientes intenciones políticas. Pero la recuperación de la tradición de la metafísica occidental no siempre apunta hacia los orígenes griegos, sino a menudo también (como sucede en Carl Schmitt) hacia la ontoteología de la Edad Media. En tales casos no se pretende curar las heridas que ha causado la modernidad por la vía del cercioramiento contemplativo de un orden cósmico (del ente en su totalidad), es decir, por un «camino de salvación» que funda un parentesco entre el *bíos theoretikós* y las prácticas meditativas orientales. Se trata más bien, como antaño en el neotomismo u hoy en la filosofía islámica, de la justificación metafísica de enunciados fundamentales de las doctrinas monoteístas. En determinadas lecturas, también el hegelianismo teológico o la ontología analítica pueden interpretarse como la continuación de la apologética clásica con otros medios.

[b] Kant acometió una diferenciación de fe y saber que presupone la ruptura con la pretensión cognoscitiva totalizadora de la metafísica. Este giro hacia el pensamiento postmetafísico ha devaluado

un determinado marco conceptual ontológico y una determinada estructura explicativa. Se proponía poner la filosofía a la altura de la ciencia moderna.[72] Por supuesto, tras este giro la filosofía ha adoptado diversas posiciones en relación con la religión.

La apologética moderna, que sigue teniendo su centro de gravedad en la filosofía católica de la religión, no sólo se diferencia de la apologética clásica en sus medios intelectuales, sino también en sus fines argumentativos. Ni una ni otra hablan, como la teología, «en nombre» de una tradición de fe *que se presupone como verdadera*, pero sí hablan «en referencia» a dicha tradición; y ambas utilizan los enfoques filosóficos de su época (que hoy abarcan desde la Teoría Crítica hasta Wittgenstein) con el fin de justificar racionalmente los elementos cognitivos de la doctrina religiosa preferida en cada caso.[73] Pero la apologética moderna ya no comparte con la apologética clásica el abandono de los fundamentos espirituales de la sociedad y la cultura seculares. Con una intención a un tiempo crítica y apologética, cultiva en colaboración con la teología moderna la racionalización interna de una tradición de fe, con el objetivo de encontrar una respuesta, satisfactoria desde el punto de vista del dogma, para los modernos desafíos del pluralismo religioso, del monopolio del saber a manos de las ciencias, y del Estado democrático de derecho.

El polo opuesto a esta reconstrucción racional de los contenidos de la fe se sitúa en un cientificismo para el que las convicciones religiosas son *per se* falsas, ilusorias o absurdas. Según esta concepción, el saber legítimo debe poder sustentarse en el «nivel» aceptado en cada caso por las ciencias empíricas socialmente institucionalizadas. También la validez de las convicciones religiosas se mide por este criterio, y sólo por él. Por eso el juego de lenguaje de la religión debe rechazarse en su totalidad como cognitivamente irrelevante, ya sólo por razones gramaticales. La estimación práctica de la religión (si debe estimarse que es peligrosa, y eventualmente debe ser tratada terapéuticamente o es necesario combatirla) depende exclusivamente de la investigación empírica de sus causas, funciones y consecuencias. Sin embargo, el cientificismo establece una relación de auténtica competencia con las doctrinas religiosas tan pronto como proyecta una imagen del mundo tomada de las ciencias de la naturaleza y prolonga en el mundo de la vida la mirada científicamente objetivante sobre la persona que actúa y conoce, exigiendo una autoobjetivación de la conciencia cotidiana.

72. J. Habermas, «Motive nachmetaphysisches Denkens», en *Nachmetaphysiches Denken*, Fráncfort del Meno, 1988, págs. 35-60 (trad. cast.: «Motivos del pensamiento postmetafísico», en *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990).

73. Por ejemplo H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale Theologie*; M. Lutz-Bachmann, «Materialismus und Materialismuskritik bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno», en *Festschrift Alfred Schmidt*, Múnich, 1991, págs. 143-159; F. Ricken, *Religionsphilosophie*, Stuttgart, 2003.

Por último, llamo «postmetafísicas» (en un sentido no solamente metódico, que afecta a los procedimientos y medios intelectuales, sino también en un sentido sustancial) a las posiciones agnósticas que distinguen estrictamente entre fe y saber, sin presuponer la validez de una religión determinada (como hace la apologética moderna) ni rehusar a estas tradiciones en su totalidad un posible contenido cognitivo (como hace el cientificismo). En este punto quisiera distinguir los enfoques *racionalistas* que (siguiendo a Hegel) *superan e integran* [*aufheben*] la sustancia de la fe en el concepto filosófico, y los enfoques *dialógicos* que (como Karl Jaspers) mantienen hacia las tradiciones religiosas una actitud a un tiempo crítica *y dispuesta a aprender*.[74]

Esta clasificación distingue los enfoques en los que la filosofía se cree capaz o se arroga el privilegio de decidir por sí misma lo que es verdadero o no verdadero en la religión; y aquellos otros en los que la filosofía, por el contrario, deja en manos de las discusiones de una apologética racional las cuestiones que atañen a la validez interna de la religión, interesándose únicamente por rescatar de las tradiciones religiosas determinados contenidos cognitivos. Como «cognitivos» en este sentido cuentan todos los contenidos semánticos que pueden traducirse a un discurso que ha abierto los cerrojos que imponen las verdades reveladas. En este discurso sólo cuentan las razones «públicas», es decir, las razones que también pueden convencer más allá de una comunidad particular de creyentes. La separación metódica de ambos universos discursivos es compatible con la apertura de la filosofía hacia los posibles contenidos cognitivos de la religión. La «apropiación» sucede sin intención de entrometerse o de llevar a cabo un «apoderamiento hostil». En esta demarcación, tolerante pero clara, de la dogmática religiosa se refleja, por lo demás, el nivel de conciencia de los ciudadanos laicos que tienen claro el hecho de que viven en una sociedad postsecular. En esta actitud, la autocomprensión postmetafísica de procedencia kantiana se diferencia de ese neopaganismo que (con razón o sin ella) se remite a Nietzsche.

74. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*.

[c] La posición de la filosofía en relación con la religión no sólo expresa la controvertida autocomprensión de la filosofía acerca de lo que cree que aún puede hacer y lo que cree que ya no puede lograr. La interpretación de la relación entre filosofía y religión delata también si la posición hacia la modernidad es una posición de rechazo o más bien de afirmación crítica. Así, para algunos la fuerza regeneradora de la herencia metafísica debe compensar una *carencia* que se experimenta en la modernidad. Por el contrario, el pensamiento postmetafísico puede retirarse frente a los contenidos de una construcción que configura el mundo en su totalidad a partir de la naturaleza y la historia, porque este pensamiento *asume* las diferenciaciones modernas, aunque sea con una intención crítica. Como muestran las tres «Críticas» de Kant, este pensamiento *conecta* con las esferas de validez, ya diferenciadas, de la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, el arte y la crítica. La conexión, que normalmente permanece implícita, entre la posición hacia la religión por un lado, y hacia la modernidad por otro, se manifiesta finalmente de forma explícita en el frente de los herederos postmodernos de Nietzsche.

Temáticamente, en primer plano se sitúa la intención de superar la fatídica y *condenada* modernidad con un gesto revolucionario y que apunta hacia al futuro. Pero esta vez el retorno hacia «otro comienzo [*Anfang*]» lleva de vuelta a un punto anterior a la «época axial» (Jaspers). En la modernidad, prisionera de sí misma y que ha olvidado la tradición, culmina una historia de decadencia que comienza ya con los inicios de la metafísica *y* la religión, con Sócrates y Moisés. Este diagnóstico de la época da como resultado un encasillamiento nivelador de la religión: ésta sería una expresión del olvido del ser, no de otro modo a como lo es la propia metafísica. Únicamente los poderes originarios de un mito que aún ha de venir pueden obrar la ansiada inversión de los encubrimientos del *logos*. Sin embargo, al hablar desde algún lugar situado más allá del *logos*, esta especulación neopagana sobre «la huída o la llegada de los dioses» debe encomendarse a una retórica que ha dejado atrás la fuerza del argumento convincente, sustituyéndolo por la sugestiva autoescenificación de los «individuos grandes y ocultos».

Resulta irónico que para ello sólo se disponga del vocabulario escatológico conocido. Así, el último Heidegger habla de terror, arrojo y salto, resolución y serenidad, pensar rememorativo y ensimismamiento, retiro y llegada, entrega y ofrenda, acontecimiento y conversión. Al mismo tiempo, Heidegger tiene que borrar las huellas de la procedencia de este juego de lenguaje. Pues había denigrado tiempo

atrás el evangelio de la redención cristiana, a cuya semántica no puede renunciar, considerándolo como el insignificante interludio ontoteológico de un «caduco dominio de las iglesias».[75] La limitación de la razón a su uso práctico, tal como propone la filosofía de la religión de Kant, hoy no atañe tanto a la exaltación religiosa cuanto a una filosofía exaltada que se limita a *tomar prestadas* y a utilizar en su provecho las prometedoras connotaciones del vocabulario de las religiones de salvación, a fin de dispensarse del rigor del pensamiento discursivo. También aquí podemos aprender de Kant: su filosofía de la religión puede interpretarse en su totalidad como una advertencia contra la «filosofía religiosa».

75. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, en *Gesamtausgabe*, t. 65, Fráncfort del Meno, 1989.

CAPÍTULO 9

LA TOLERANCIA RELIGIOSA COMO PRECURSORA DE LOS DERECHOS CULTURALES

[1] La palabra «tolerancia» se tomó prestada del latín y del francés no antes del siglo XVI, esto es, en el entorno europeo de la división religiosa. En este contexto histórico originario asumió inicialmente el significado estricto de «transigencia» con otras confesiones religiosas.[1] A lo largo de los siglos XVI y XVII la tolerancia se convierte en un concepto jurídico. Los gobiernos promulgaron edictos de tolerancia que ordenaban a los funcionarios y a la población religiosamente ortodoxa un comportamiento tolerante en el trato con las minorías religiosas (luteranos, hugonotes, papistas, etc.).[2] Del acto jurídico de la tolerancia gubernativa frente a los heterodoxos y sus prácticas se desprende la exigencia de una conducta tolerante frente a los miembros de una comunidad religiosa hasta entonces reprimida y perseguida.

De una manera más clara que en alemán, en inglés se distingue entre *tolerance*, en tanto que propiedad disposicional o virtud, y *toleration*, en tanto que acto jurídico. Con la expresión *Toleranz* nos referimos nosotros a ambos sentidos: tanto al ordenamiento jurídico que garantiza la tolerancia como a la virtud política del trato tolerante. Montesquieu resaltó la relación consecutiva existente entre ambas acepciones: «En cuanto las leyes de un país se resignan a admitir varias religiones tienen también que obligar a éstas a practicar la tolerancia entre ellas [...]. De ahí que resulte conveniente que las leyes

1. Véase *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*, Wilhelm Traugott Krug (comp.), 2ª ed., 1832: «Tolerancia (del latín *tolerare*, transigir, soportar) es transigencia. [...] Esta palabra es usada en la mayoría de los casos en el sentido estricto de transigencia religiosa, del mismo modo en que la contrapuesta intolerancia se usa en el sentido de intransigencia religiosa».

2. En 1598 Enrique IV promulgó el Edicto de Nantes. Véase también el *Act Concerning Religion* emitido por el gobierno de Maryland en 1649, el *Toleration Act* del monarca inglés de 1689 o el decreto de tolerancia de José II en 1781 (uno de los últimos en esta lista de permisos gubernativos).

exijan a estas diversas religiones no sólo que no perturben al Estado, sino que mantengan también la paz entre ellas».[3]

El concepto mantuvo hasta la época revolucionaria no sólo la referencia a los destinatarios religiosos, sino también la connotación autoritaria de una mera conducta transigente. Con todo, las fundamentaciones filosóficas de la tolerancia religiosa muestran ya desde Spinoza y Locke el camino que conduce desde el acto jurídico de las autoridades que declaran *unilateralmente* el consentimiento religioso hasta la configuración de un derecho de libre ejercicio de la religión que, apoyándose en el reconocimiento *recíproco* de la libertad religiosa del otro, apunta hacia el derecho negativo a la exención de prácticas religiosas ajenas. Rainer Forst contrapone a la «concepción permisiva» de las autoridades que garantizan libertades religiosas la «concepción respetuosa». Ésta se corresponde a nuestra comprensión de la libertad religiosa como un derecho fundamental que compete a cada persona como ser humano con independencia de cuál sea la religión a la que se adhiera.[4]

Pierre Bayle encontraba siempre nuevos ejemplos para exhortar a sus intolerantes oponentes a adoptar la perspectiva del otro y a aplicar los propios criterios también a los adversarios: «Si al muftí le viniera en gana enviar algunos misioneros a tierras cristianas, del mismo modo que el papa los despacha hacia la India, no creo que se estuviera facultado para castigarles cuando posteriormente estos misioneros turcos fueran sorprendidos entrando en nuestras casas para cumplir con su tarea proselitista. Pues si se les diera la misma respuesta que a los misioneros cristianos en Japón, a saber: que habían ido movidos por su propio afán de enseñar la verdadera religión a aquellos que todavía no la conocían y de preocuparse por la salvación de su prójimos, y a continuación se ahorcase a estos turcos, ¿no sería entonces realmente ridículo encontrar mal que los japoneses actuaran de igual modo?».[5] Bayle, precursor de Kant en este respecto, practicaba ya la asunción *recíproca* de perspectivas e insistía en la *generalización* de las ideas a cuya luz juzgamos «la naturaleza de la acción humana».[6]

Sobre la base de un reconocimiento *recíproco* de las reglas de trato tolerante se logra disolver aquellas presuntas paradojas que Goethe

3. Montesquieu, citado según C. Herdtle y Th. Leeb (comps.), *Toleranz. Texte zur Theorie und politischen Praxis*, Stuttgart, 1987, pág. 49.
4. Véase la nota 10.
5. Pierre Bayle, citado según Herdtle y Leeb (1987), pág. 42.
6. *Ibid.*, pág. 38.

como es sabido, había apuntado al rechazar la tolerancia por considerar que constituía una forma ofensiva de benevolencia, por condescendiente.* La paradoja estribaría en el hecho de que todo acto de tolerancia circunscribe un terreno marcado de lo que resulta aceptable y de este modo se traza unos límites a la propia tolerancia. No hay inclusión sin exclusión. En tanto que este trazado de límites sea percibido de manera autoritaria, esto es, unilateral, la tolerancia mantendrá grabada la mácula de la exclusión arbitraria. La tolerancia sólo podrá sacarse la espina de la intolerancia haciendo suya la concepción de iguales libertades para todos y estableciendo un ámbito de tolerancia que convenza a todos los afectados por igual. Dado que todos merecen el mismo respeto, los posibles afectados deben tener en cuenta la perspectiva de los otros si tienen que acordar en común las condiciones en las que quieren ejercer la tolerancia recíproca.

Las conocidas condiciones para la convivencia liberal entre las diversas comunidades religiosas satisfacen dicho test de reciprocidad: en primer término, la renuncia a los medios políticos coercitivos a la hora de implantar verdades religiosas y, en segundo lugar, la libertad de asociación, que excluye la coacción de las conciencias de los propios miembros de la asociación. Tan sólo si las normas de este tenor encuentran reconocimiento más allá de las fronteras confesionales, podrán constituir razones que *superen con un triunfo más alto* a las razones subjetivamente racionales para rechazar convicciones y prácticas religiosas ajenas. Incluso aunque ya no sea posible mantener en términos históricos la tesis de Jellinek acerca de la génesis de los derechos humanos a partir de la noción de libertad religiosa,** existe, no obstante, un *nexo conceptual* entre una fundamentación universalista del derecho fundamental de la libertad religiosa, por un lado, y el fundamento normativo de un Estado constitucional, esto es, la democracia y los derechos humanos, por el otro.

Los ciudadanos pueden especificar los límites de una tolerancia exigida recíprocamente sólo si hacen depender sus decisiones de un

* El autor se refiere aquí, probablemente, a una famosa sentencia de J. W. Goethe (*Maximen und Reflexionen*, § 875): «La tolerancia debería ser, en realidad, sólo una actitud pasajera; tiene que conducir al reconocimiento. Tolerar significa ofender». (*N. del t.*)

** Referencia a la polémica desatada a finales del siglo XIX y comienzos del XX sobre los orígenes doctrinales de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, protagonizada principalmente por el teórico del derecho alemán Georg Jellinek y el politólogo francés Émile Boutmy. Al respecto, véase Georg Jellinek, Émile Boutmy, Émile Doumerge y Adolfo Posada: *Orígenes de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*, ed. e intr. de Jesús González Amuchástegui, Madrid, Editora Nacional, 1984. (*N. del t.*)

modo de discusión que estimula al mismo tiempo a las partes afectadas a adoptar las perspectivas del otro y atender de manera igualitaria los diferentes intereses. Es precisamente de esta formación deliberativa de la voluntad de la que se sirven, sin embargo, los procedimientos democráticos del Estado constitucional. De una manera tolerante puede garantizarse la tolerancia religiosa en aquellas mismas condiciones en las que los ciudadanos de una comunidad democrática se conceden mutuamente libertad religiosa. De esta manera encuentra solución la supuesta paradoja antes mencionada: mediante el derecho al libre ejercicio de la propia religión y la correspondiente libertad negativa a no ser importunado por la religión de los otros. Desde el punto de vista de una legislación democrática —que eleva a los destinatarios del derecho a la condición de autores del mismo— el acto jurídico que ordena tolerancia recíproca se fusiona con la obligación virtuosa que se impone uno a sí mismo de mantener una conducta tolerante.

La paradoja de una intolerancia que es inherente a toda tolerancia que traza límites parece, sin embargo, que no se disuelve completamente con la generalización recíproca de la libertad religiosa como un derecho fundamental, sino que se reproduce en el corazón mismo del Estado constitucional democrático. Un ordenamiento constitucional garantizador de la tolerancia tiene que protegerse frente a los enemigos de la Constitución. Como muy tarde con el tránsito «legal» desde la República de Weimar al régimen nacionalsocialista, se hizo evidente la peculiar dialéctica autoafirmativa de una democracia «militante» o «defensiva».[7] Los tribunales pueden responder a la cuestión de los límites de la libertad religiosa en un caso particular con la apelación a la ley y a la Constitución. Pero si la Constitución misma que garantiza la libertad se topa con la oposición de los enemigos de la libertad se plantea entonces la cuestión de los límites de la libertad política de una forma autorreferencial. ¿Hasta qué punto la democracia puede mantener un trato tolerante con los enemigos de la democracia?

Si el Estado democrático no quiere autoinmolarse, tiene que comportarse de manera intolerante frente al enemigo de la Constitución usando los instrumentos del derecho penal político o las disposiciones relativas a la prohibición de partidos políticos (art. 21.2 de la Ley

7. K. Loewenstein: «Militant Democracy and Fundamental Rights», en *American Political Science Review* (31), 1937; véase, del mismo autor, *Verfassungslehre*, 3ª ed., 1975, págs. 348 y sigs.

Fundamental alemana) y a la realización de los derechos fundamentales (art. 18 y 9.2 de la Ley Fundamental alemana). En el enemigo de la Constitución regresa de nuevo el enemigo del Estado originariamente connotado de modo religioso: bien sea en la forma secularizada del ideólogo político que combate al Estado liberal o bien en la forma del fundamentalista que combate las formas de vida modernas como tales. Pero quien define al enemigo de la Constitución no son sino los propios órganos del Estado constitucional. Éste tiene que librarse simultáneamente tanto de la enemistad del adversario existencial como de la traición de los propios principios, esto es, del peligro, siempre al acecho en esta situación, de recaer de manera autoculpable en una praxis autoritaria que establece unilateralmente los límites de la tolerancia. Mientras que la tolerancia religiosa puede transmitir a la democracia el problema de la autolimitación paradójica, la democracia misma tiene que reelaborar la paradoja de la tolerancia constitucional en el propio medio jurídico.

Una protección constitucional ejercida de manera paternalista agudiza la paradoja. Pues un derecho que se materializa en un «orden axiológico objetivo» conlleva, como ya vio Konrad Hesse, «la tendencia a buscar el aseguramiento de la Constitución —y del Estado establecido a través de ella— en un sistema de vigilancia y defensa funcionalmente óptimo». No debería pasarse por alto que «la sustancia de una democracia liberal no puede asegurarse mediante el cercenamiento de las libertades».[8] La democracia militante puede eludir el peligro del paternalismo desarrollando la autorreferencialidad del procedimiento democrático instituido por sí mismo e impulsando la polémica democrática siempre abierta acerca de la correcta interpretación de las disposiciones constitucionales.

En este sentido, la actitud que se adopte ante la desobediencia civil representa una suerte de prueba del algodón. Por supuesto, la propia Constitución establece cómo debe procederse en los conflictos de interpretación constitucional. Pero con la justificación jurisprudencial de la *desobediencia civil* (una justificación que, sin embargo, no excluye el castigo) el espíritu tolerante de una Constitución liberal se extiende más allá de la totalidad de las instituciones y prácticas en las que su contenido normativo se coagula en forma positivizada. Una Constitución democrática concebida como proyecto de realiza-

8. Konrad Hesse, *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Heidelberg, 1990, comentario nº 694; véase G. Frankenberg, *Die Verfassung der Republik*, Fráncfort del Meno, 1997, págs. 107 y sigs.

ción de iguales derechos cívicos tolera la resistencia del disidente que tras el agotamiento de todas las vías jurídicas combate las decisiones legítimamente aprobadas, aunque siempre con la condición de que los ciudadanos «desobedientes» han de justificar su resistencia de manera plausible a partir de los principios constitucionales y han de ejercitarla de manera pacífica, es decir, con medios simbólicos.[9] Ambas condiciones especifican los límites —aceptables también para los adversarios democráticos— de la tolerancia política en los que ha de moverse una democracia constituida en términos de Estado de derecho a la hora de defenderse de sus enemigos de un modo no paternalista.

Con el reconocimiento de la desobediencia civil, el Estado democrático afronta la paradoja de la tolerancia que vuelve a presentarse ahora en la dimensión del derecho constitucional. Establece los límites entre un comportamiento tolerante y otro autodestructivo con disidentes ambiguos, de tal modo que éstos, que a la postre podrían manifestarse como enemigos de la Constitución, conservan, sin embargo, la oportunidad de acreditarse como los auténticos patriotas constitucionales, esto es, como los amigos de un *proyecto* constitucional concebido dinámicamente. Este trazado autorreflexivo de los límites de tolerancia de la Constitución también puede entenderse incluso como expresión del principio de inclusión igualitaria de todos los ciudadanos, cuyo reconocimiento general ha de ser presupuesto si la tolerancia de los heterodoxos y disidentes pretende ser institucionalizada de modo correcto.

El pluralismo de cosmovisiones y la lucha por la tolerancia religiosa no sólo fueron la fuerza motriz del surgimiento del Estado constitucional democrático, sino que ambos factores siguen proporcionado también hoy en día estímulos para configurarlo de manera consecuente. Antes de abordar la tolerancia religiosa como precursor o pionero de un multiculturalismo adecuadamente comprendido y de la coexistencia en igualdad de trato de las diversas formas de vida culturales en el marco de una comunidad constituida democráticamente [3], quiero precisar más rigurosamente el concepto de tolerancia y explicar en qué consiste la carga de exigencias recíprocas de la tolerancia [2].

9. Véanse mis dos trabajos sobre la problemática de la desobediencia civil: Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Fráncfort del Meno, 1985, págs. 79-117 (trad. cast.: *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 2002, págs. 51-89).

[2] De pasada hemos mencionado ya los tres componentes que Rainer Forst distingue en el concepto moderno de tolerancia bajo los puntos de vista del *rechazo*, la *aceptabilidad* y la *recusación*.[10] Las regulaciones de la tolerancia tienen su origen en los conflictos religiosos. El desafío consiste en que el *rechazo* recíproco de convicciones y prácticas resulta comprensible por buenas razones subjetivas a pesar de que no exista ninguna perspectiva racional para resolver racionalmente el disenso [a]. Por eso, el disenso subsistente entre creyentes, disidentes religiosos y no creyentes tiene que desvincularse del nivel social, para que así puedan continuar interactuando en calidad de ciudadanos de la misma comunidad. Para ello se requiere, sin duda, un fundamento *aceptado* en común de razones imparciales que, aunque no neutralicen las buenas razones para el rechazo, las superen con un triunfo más alto [b]. Las regulaciones jurídicamente vinculantes requieren en última instancia la delimitación entre lo que debe ser tolerado y lo que no puede ser tolerado. La imparcialidad de las razones reflejadas en favor de la *aceptabilidad* y *recusación* se asegura, como ya se ha indicado antes, mediante un procedimiento inclusivo de formación deliberativa de la voluntad que exija de los participantes respeto recíproco y adopción mutua de la perspectiva del otro. Estas exigencias concuerdan con el imperativo de neutralidad dirigido hacia el Estado, un imperativo que proporciona también una base normativa para la generalización de los derechos religiosos y culturales [c].

Con referencia a [a], la especificación de los componentes de rechazo responde a la pregunta relativa a cuándo se da una situación que hace necesaria y posible una conducta tolerante. El concepto sería utilizado de manera excesivamente laxa si «tolerancia» se refiriera en general a la disposición a un trato paciente o transigente con los demás o con los extraños. Se trata, más bien, de la virtud *política* de los ciudadanos —en cuanto tal no exigible en términos jurídicos— en el trato con los otros ciudadanos que sustentan una opinión rechazada. Debemos respetar en el otro también al conciudadano aún cuando consideremos *falsos* tanto su fe como su pensamiento y *mala* la correspondiente conducta vital. La tolerancia protege a una sociedad pluralista de ser desgarrada como comunidad política por conflictos entre cosmovisiones rivales.

10. Véanse las siguientes obras de Rainer Forst: «Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft», en *idem* (comp.), *Toleranz*, Fráncfort del Meno, 2000, págs. 144-161; «Grenzen der Toleranz», en W. Brugger y G. Haverkate (comps.), *Grenzen als Thema der Rechts- und Sozialphilosophie*, ARS, suplemento 84, Stuttgart, 2002; y *Toleranz im Konflikt*, Fráncfort del Meno, 2003.

Sólo puede ejercer la tolerancia quien subjetivamente tiene razones convincentes para rechazar a los que tienen creencias diferentes. Tolerancia no significa indolencia, pues la indiferencia ante las convicciones y prácticas de los otros, cuando no la apreciación positiva del otro y su alteridad, harían superflua la tolerancia. De todos modos, las razones de rechazo que se precisan para ejercer la tolerancia no pueden ser mantenidas como buenas tan sólo de manera subjetiva; sino que tienen que poder ser sostenidas como válidas también de manera pública. Los meros prejuicios no cuentan. Sólo puede darse un discurso sobre la tolerancia si los participantes pueden apoyar su rechazo en una discordancia perdurable expresada *en términos racionales*. En este sentido no todo rechazo resulta racional. Ciertamente no combatimos al racista o al chauvinista mediante un llamamiento en pro de una mayor tolerancia, sino con el requerimiento de que supere sus prejuicios. Frente al *ser* diferente, lo primero que resulta obligado es evitar discriminaciones; lo primero es, pues, un respeto igual para todos, y no tanto tolerancia frente al *pensar* diferente.

Esto conduce a la interesante conclusión de que la tolerancia sólo puede comenzar más allá de la discriminación. Como en el caso de la libertad religiosa, sólo podemos exigir tolerancia tras la eliminación de los prejuicios en virtud de los cuales una minoría ha sido reprimida. Como muestra el ejemplo del antisemitismo, ciertamente el rechazo del heterodoxo se encuentra fácticamente vinculado con arraigados prejuicios que van más allá de la emancipación jurídica de los ciudadanos judíos. Pero, como en el *Natán* de Lessing, tan sólo tras la superación de todos los prejuicios emergen entre los cristianos, musulmanes y judíos ilustrados aquellas diferencias de fe que proporcionan «buenas» razones para el rechazo de convicciones y prácticas extrañas.* Por su parte, tras la superación de los correspondientes prejuicios frente a los negros, los homosexuales o las mujeres no queda ningún otro componente de lo extraño o de «lo diferente» al que pueda remitirse un rechazo *fundamentado* y reconocido en general como legítimo.

Junto a esta especial cualificación exigible a las razones de rechazo (esto es, que se presenten como resultado de un disenso racional persistente), las concepciones rechazadas, pero toleradas, tienen que

* Referencia a la noción de tolerancia entre las diferentes religiones monoteístas desarrollada por G. E. Lessing en su obra dramática *Natán el sabio* (1779) mediante la conocida «parábola de los tres anillos», artificio literario que ya circulaba entre los judíos medievales españoles. (*N. del t.*)

mantener ellas mismas una referencia interna con respecto a la praxis humana. Así es como las religiones soterológicas alcanzan su significación para la salvación personal del creyente como fuerza directamente orientadora de la acción. Pero también las cosmovisiones de origen metafísico o las ideologías políticas explican el mundo, la historia o la sociedad mediante un lenguaje plagado de contenido normativo y con consecuencias prácticas para una vida que puede malograrse. Sólo las concepciones con un contenido ético semejante resultan efectivas en términos de comportamiento y habilitan para exigir una tolerancia que refrene las conductas. Por el contrario, frente a las teorías científicas concurrentes nos comportamos de modo crítico y escrutador, pero no de forma tolerante.[11]

En las disputas teóricas, ya la propia especificación funcional de la empresa científica vela por neutralizar los conflictos de acción en el mundo de la vida, una neutralización que se diluye en las disputas religiosas a causa de la relevancia directa que poseen las verdades de fe para los modos de vida personales. Los científicos se ven envueltos en tales conflictos únicamente si la praxis investigadora puede acarrear consecuencias (como en el caso de la investigación con embriones) que afectan a la autocomprensión ética de las personas fuera de la investigación. En ello se muestra, por cierto, que el naturalismo —que se apoya en una elaboración sintetizadora de informaciones científicas— es de naturaleza cosmovisional y que, en relación a la relevancia del saber para las orientaciones éticas de la acción, se encuentra a la misma altura que las interpretaciones religiosas.

Por otro lado, únicamente reclaman tolerancia aquellas concepciones que mantienen conflictos entre sí por razones subjetivamente compresibles, aunque sin albergar expectativa racional alguna de lograr un acuerdo motivado. Los científicos parten de que en su labor se ocupan de problemas que por regla general admiten una solución convincente, aunque en principio también criticable. Están a la búsqueda de verdades no descubiertas, que para nosotros se encuentran aún en un horizonte futuro. Los creyentes, por el contrario, se conciben como intérpretes de una verdad que ha sido revelada en el pasado, no revisable, que es susceptible de ser defendida con buenas razones frente a otras verdades de fe en concurrencia. En este sentido, las disputas entre las diversas concepciones políticas de los partidos, que

11. J. Habermas, «Wann müssen wir tolerant sein? Über die Konkurrenz von Weltbildern, Werten und Theorien», en *Jahrbuch (2002) der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín, 2003, págs. 167-178.

de acuerdo con procedimientos democráticos forcejean entre sí para obtener influencia, tiene mayor semejanza con las disputas teóricas de los científicos que con las disputas dogmáticas de los teólogos. *Mutatis mutandis* las disputas sobre opiniones políticas están asimismo tan reguladas por procedimientos democráticos que los participantes las dirimen con el fin de lograr soluciones que sean aceptables racionalmente. No obstante, en las controversias políticas el horizonte del no acuerdo esperable racionalmente resulta más amplio que en las disputas científicas. La expectativa de que persista el disenso se refiere tan sólo a la fuerte imbricación que las convicciones políticas mantienen con convicciones de fondo de naturaleza cosmovisional.

Por eso únicamente se puede hablar de «tolerancia política» en un sentido estricto: no en la actividad política cotidiana de una democracia, sino en el contexto de conflictos entre ideologías políticas omniabarcantes. Mientras los ciudadanos disputen sobre problemas políticos que consideran solucionables, basta con una conducta cívica: tolerancia no es lo mismo que la virtud política de un comportamiento cívico. La definición que John Rawls propone de semejante «deber de civilidad» (*duty of civility*) se acerca ciertamente a la de tolerancia: «Este deber implica también una disposición de escuchar a los demás, así como ecuanimidad a la hora de decidir cuándo sería razonable acomodarnos a sus puntos de vista».[12] No debe confundirse la tolerancia hacia quienes piensan diferente con la disposición a la cooperación y a la búsqueda de arreglos. Más allá de la búsqueda de la verdad, la sinceridad, la confianza mutua y el sentido de la justicia, la tolerancia resulta necesaria tan sólo cuando las distintas partes ni buscan ni creen posible un acuerdo racional sobre las convicciones en disputa.

Con referencia a [b], si queremos saber en qué consiste exactamente la carga de las exigencias en pro de la tolerancia debemos explicar por qué resultan aceptables las razones que superan moralmente a las razones a favor del rechazo. Se trata de una doble carga: por una parte, quien es tolerante sólo puede realizar el propio *ethos* en los límites de lo que corresponde a todos de manera igualitaria; por la otra, también tiene que respetar el *ethos* de los otros en estos límites. No deben aceptarse ni las concepciones rechazadas ni las distintas pretensiones de validez en competencia. Las pretensiones

12. J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Fráncfort del Meno, 1998, pág. 317 y sig. (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pág. 252).

de validez y las certezas propias quedan así sin fundamento. La carga no se deriva de una relativización de las propias convicciones, sino de la restricción de su eficacia práctica. La exigencia conlleva que las formas de vida prescritas por la propia religión o el *ethos* inscrito en la propia imagen del mundo únicamente se pueden poner en práctica si se observan derechos iguales para todos. Esta carga es de tipo cognitivo en tanto que la moral y el derecho de una sociedad constituida en términos liberales tienen que compaginarse con aquellas convicciones religiosas en donde se encuentra enraizado el propio *ethos*. Lo que esto significa puede mostrarse en aquellas adaptaciones cognitivas que, como muy tarde, les fueron exigidas a la conciencia religiosa a partir de la Reforma protestante.

Toda religión es originariamente una «imagen *del mundo*» o, como dice John Rawls, una *comprehensive doctrine* en el sentido de que también reclama tener autoridad para estructurar una forma de vida *en su totalidad*. Esta pretensión de configurar ampliamente la vida, incluyendo también a la sociedad, tiene que formularla toda religión tan pronto como la vida de las comunidades religiosas se diferencia en las sociedades pluralistas de la vida de la comunidad política en la que aquellas se insertan. Las grandes religiones tienen que hacer suyos los fundamentos normativos del Estado liberal aun cuando exista, de nuevo *bajo sus propias premisas*, un vínculo genealógico entre ambos (tal como sucede en el caso de la tradición judeo-cristiana). Para «incrustar» la moral de los derechos humanos en las diversas imágenes del mundo de tipo religioso, John Rawls ha elegido la imagen de un módulo que encaja en cada uno de los contextos ortodoxos de fundamentación a pesar de que está construido tan sólo mediante razones neutrales en términos de cosmovisión.[13] Considerado en términos funcionales, la tolerancia religiosa debe amortiguar la destructividad social que comporta un disenso persistente e irreconciliable. Pero la exigida diferenciación de roles entre miembros de una comunidad y ciudadanos de una sociedad tiene que ser fundamentada de manera convincente desde el punto de vista de la religión si se quiere evitar que persistan los conflictos de lealtad.

La forma religiosa de socialización comunitaria es armonizable con la forma secular únicamente si también desde la perspectiva interna los correspondientes valores y normas no sólo se diferencian *unos de otros*, sino si unos se infieren *de los* otros de manera consistente. Si la diferenciación entre ambos tipos de pertenencia debe su-

13. *Ibid.*, págs. 76 y sigs. (trad. cast., págs. 42-43). (*N. del t.*)

perar un mero *modus vivendi* el cambio no puede agotarse en una adaptación cognitivamente acomodaticia del *ethos* religioso a las leyes *impuestas* de la sociedad secular. Exige diferenciar cognitivamente la moral social prescrita en la Constitución democrática del *ethos* comunitario. En muchos casos, esto hace necesaria la revisión de las imágenes y prescripciones que se apoyan en una larga tradición hermenéutica de los escritos sagrados (como sucede, por ejemplo, en el caso del enjuiciamiento dogmático de la sexualidad). En los casos difíciles, incluso resulta discutible el mero hecho de calificar unos hechos —que precisan ser regulados— como cuestión «moral» o como cuestión «ética».* Así, por ejemplo, en las cuestiones relativas al aborto, los tribunales públicos tendrían que atribuir a los católicos como parte de su especial *ethos* religioso una concepción que se apoyase desde su punto de vista en juicios morales, esto es, en juicios válidos —según su pretensión— universalmente.

Bajo este punto de vista complementario del respeto del *ethos* del otro, se torna aún más claro que las cargas concomitantes de la tolerancia se reparten desigualmente entre creyentes y no creyentes. Para la conciencia del ciudadano secularizado, que con un ligero equipaje metafísico puede embarcarse en una fundamentación autónoma —o moralmente «independiente»— de la democracia y los derechos humanos, lo justo —o el punto de vista moral— tiene preferencia sobre el bien concebido de manera sustantiva. Bajo esta premisa, del pluralismo de *modos de vida*, en los que se reflejan cada una de las distintas imágenes del mundo, no se deriva ninguna disonancia cognitiva con las propias convicciones éticas, pues lo que ahora se encarna en los diversos modos de vida son sólo *orientaciones valorativas* distintas. Y los distintos valores son para cada uno de ellos valores diferentes que no se excluyen entre sí del mismo modo que si fueran *verdades* diferentes.

En los juicios éticos está inscrita la referencia a una primera persona, a saber: a la biografía de un individuo o a la forma de vida de

* De acuerdo con la peculiar terminología habermasiana, los campos semánticos de la ética y de la moral no son coincidentes: mientras que la ética se ocupa de cuestiones relativas a la *vida buena*, la moral trataría de elucidar cuestiones relativas a *lo justo*. También el alcance de sus respectivas pretensiones de validez resulta divergente: mientras que la fuerza prescriptiva de la ética depende del contexto social (del *ethos* de una determinada comunidad), la moral aspiraría a un reconocimiento *universal* de sus prescripciones. Véase Jürgen Habermas, «Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica», en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, págs. 109-125. (*N. del t.*)

un colectivo. Por eso, lo que para una persona es bueno en su contexto puede ser malo para otra en un contexto diferente. Si la valoración de formas y proyectos de vida diferentes no exige la misma adhesión *universal* que los juicios de justicia o los enunciados fácticos, podemos respetar a todos de igual manera sin tener que profesar para todas las formas de vida la misma valoración. Para la conciencia secularizada no existe así ninguna dificultad en reconocer que un *ethos* ajeno goza para el otro de la misma autenticidad y de la misma prioridad que el *ethos* propio para uno mismo. No puede extraer esta misma consecuencia quien, por el contrario, logra su autocomprensión ética a partir de las verdades de fe que reclaman validez universal.

Para los creyentes o para los viajeros provistos de un gran equipaje metafísico existe una prelación epistémica de lo bueno sobre lo justo. Bajo esta premisa, la validez del *ethos* depende de la verdad de la imagen del mundo que conforma su contexto. Así pues, a las distintas orientaciones éticas de la vida y a las formas de vida en competencia se les asocia la pretensión de validez exclusiva de las imágenes del mundo en las que se basa. Tan pronto como la propia representación de la vida correcta se orienta por caminos religiosos de salvación o concepciones metafísicas de lo bueno, surge una perspectiva divina (o una *view from nowhere*) desde la que (o desde donde) las otras formas de vida no sólo aparecen como distintas, sino como *erradas*. Si el *ethos* diferente no es sólo una cuestión de valoración relativizable, sino una cuestión referente a la verdad o no verdad, la pretensión de dispensar el mismo respeto a cada ciudadano con independencia de su autocomprensión ética y su forma de vida se convierte en una exigencia. Por ser diferente a la competencia entre valores, la contradicción entre verdades éticas precisa de tolerancia.

Esta asimetría en la carga que deben soportar creyentes y no creyentes se equilibra al menos con el hecho de que el ciudadano carente de oído para lo religioso se confronta con una exigencia de tolerancia diferente. La comprensión de la tolerancia de las sociedades constituidas liberalmente exige no sólo a los creyentes que en el trato con quienes piensan diferente tomen en consideración *de manera racional* la persistencia de un disenso. Esta misma actitud es requerida también a los no creyentes en el trato con los creyentes. Sin embargo, para la conciencia secularizada esto implica una exhortación a analizar *autocríticamente* la relación entre creer y saber, pues la expectativa de una discordancia perdurable entre saberes racionales sobre el mundo y

tradiciones religiosas tan sólo merece el predicado de «racional» si desde la perspectiva del saber secular se otorga a las convicciones religiosas un *status* epistémico que no sea absolutamente irracional.

Pero ¿cómo podemos conciliar en general la progresiva naturalización del espíritu humano con esta declaración del espíritu político? La distinción entre «creer y saber», tema que ocupó a la filosofía desde el siglo XVII, adquiere hoy de nuevo su carga altamente polémica en vista de los progresos de la biogenética y la investigación neurológica.* En cualquier caso, el Estado secularizado tan sólo puede proporcionar tolerancia de una manera imparcial si garantiza que en la esfera pública el pluralismo de cosmovisiones puede desarrollarse sin trabas —esto es, sin regulaciones que prejuicien el contenido— sobre la base del respeto recíproco. Para ello hay un buen motivo: las concepciones políticas sobre un asunto controvertido que se formulan en un lenguaje religioso y desde determinadas perspectivas cosmovisionales pueden también abrir los ojos de otros ciudadanos a aspectos hasta entonces descuidados, de tal modo que mantienen influencia sobre la formación de la mayoría, incluso cuando el asunto mismo no se decide bajo una descripción impregnada en términos de cosmovisión.

Con referencia a [c], después de haber considerado las razones de rechazo y aceptabilidad, se aborda el tercer componente conceptual de la tolerancia: en las *razones que excluyen el comportamiento intolerante* se muestra si el Estado respeta el mandato de neutralidad y si la legislación y la jurisprudencia institucionalizan la tolerancia de una manera correcta. Así, por ejemplo, en Gran Bretaña y en los Estados Unidos los sijs han logrado excepciones a las regulaciones generales de seguridad para poder portar turbantes y machetes (*kirpans*). También en Alemania los litigios jurídicos de este tenor se ocupan de la delimitación entre las prácticas y leyes de la cultura cristiana mayoritaria y las pretensiones de las minorías religiosas. Éstas exigen igualdad de trato en nombre de la libertad religiosa (como sería el caso de los Testigos de Jehová, que han reclamado al Tribunal Constitucional Federal el reconocimiento como corporación de derecho público) o regulaciones excepcionales (v.gr. turbantes o comida *koscher*) o prestaciones estatales (como, por ejemplo, clases impartidas en las diversas lenguas maternas dentro de las escuelas públicas). En estos casos los tribunales tienen que decidir a quién le

* Véase J. Habermas: «Creer y saber», en *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002, págs. 129-146. (*N. del t.*)

toca consentir el *ethos*, cuándo y de quién: ¿deben consentir los habitantes de pueblos cristianos la llamada del muecín? ¿Deben consentir los protectores de animales el degollamiento de los terneros según el ritual judío? ¿Deben consentir los escolares sin confesión o de otras confesiones el pañuelo (*hiyab*) de las maestras musulmanas? ¿Debe consentir el padre turco las clases mixtas de deporte de su hija?[14]

[3] La libertad religiosa pone en prueba la neutralidad del Estado. Ésta se ve amenazada a menudo por el predominio de una cultura mayoritaria que hace mal uso de su poder definitorio —logrado a lo largo de la historia— y que impone sus propios criterios sobre lo que ha de valer en una sociedad pluralista como cultura política vinculante para todos.[15] Esta fusión indisoluble puede conducir a una furtiva sustancialización de la comprensión de una Constitución esencialmente procedimental. La sustancia moral de los principios constitucionales está asegurada mediante procedimientos que deben su fuerza legitimatoria a la imparcialidad y a la consideración igualitaria de intereses y se desmorona si de soslayo se cuelan imágenes de una eticidad sustancial a la hora de interpretar y poner en práctica las prescripciones formales. El mandato de neutralidad puede ser vulnerado en este punto tanto por la parte laicista como por la religiosa.

Un ejemplo de la vulneración de dicho principio desde la parte laicista sería el caso del *chador*; de la vulneración desde la parte religio-

14. Véase la serie de preguntas enumeradas por D. Grimm en la edición del 21 de junio de 2002 del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*: «¿Puede llevar turbante un motociclista sij apelando a su deber religioso y quedar así exento de la obligación general de llevar casco? ¿Se le ha de servir comida *koscher* a un preso judío? ¿Tiene derecho un trabajador musulmán a interrumpir su jornada laboral para realizar sus oraciones? ¿Puede ser despedido un trabajador por ausentarse del trabajo en las fiestas mayores de su comunidad religiosa? ¿Pierde por dicho motivo el derecho a percibir las prestaciones de desempleo? ¿Se les tiene que permitir abrir los domingos a los comerciantes judíos porque no pueden abrir los sábados por motivos religiosos? ¿Tiene derecho una alumna musulmana a ser eximida de las clases de educación física porque a ella no le está permitido mostrarse ante los otros alumnos en traje de deporte? ¿Puede llevar pañuelo en la escuela una alumna musulmana? ¿Qué sucede cuando se trata de maestras de una escuela pública? ¿Vale para las monjas alguna regla distinta que para las maestras islámicas? [...] ¿Tiene que permitirse en las ciudades alemanas la llamada del muecín transmitida por altavoces del mismo modo que se permite el toque de campanas? [...] ¿Se les tiene que prohibir aquí la poligamia a los mormones, cuando en su país de origen se les permite?».

15. Sobre la unidad de la cultura política en la multiplicidad de subculturas, véase J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Fráncfort del Meno, 1996, págs. 142 y sigs. (*La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, cap. II, sección cuarta).

sa, la reacción del gobierno de Baviera a la sentencia sobre los crucifijos dictada por el Tribunal Constitucional alemán con sede en Karlsruhe. En el primer caso, la dirección de una escuela francesa prohibió a las alumnas musulmanas llevar su tradicional pañuelo; en el otro caso, un gobierno federado se opuso a la sentencia del mencionado Tribunal que había admitido la reclamación de los padres contra la presencia de un crucifijo en el aula de su hija. En el primer ejemplo se sometía a discusión la libertad religiosa positiva; en el segundo, la negativa. Los adversarios católicos de la sentencia de los crucifijos defienden el símbolo religioso del crucificado como expresión de «valores occidentales» y, por ello, como parte de una cultura que puede ser compartida por todos los ciudadanos.* Éste sería el clásico caso de una excesiva generalización político-cultural de una praxis religiosa predominante en una región que quedó plasmada en el ordenamiento escolar bávaro de 1983. En Francia, por el contrario, se prohibió a las alumnas musulmanas que llevaran el pañuelo con el argumento laicista de que la religión tiene que ser un asunto privado situado fuera de la esfera pública. Éste sería el caso de una comprensión constitucional de tipo laicista que tiene que plantearse si la tradición interpretativa republicana dominante en Francia es tan «fuerte» que ya estaría violando la obligada neutralidad del Estado frente a la legítima pretensión de una minoría religiosa a presentarse a sí misma y a obtener un reconocimiento público.

En estos casos conflictivos se muestra por qué la extensión de la tolerancia religiosa, en la que hemos reconocido ya un factor propulsor del surgimiento de la democracia, se ha convertido también en el interior de los Estados constitucionales democráticos en promotor y arquetipo de la introducción de otros derechos culturales. La inclusión de las minorías religiosas en la comunidad política despierta y fomenta la sensibilidad en pro de las reclamaciones de otros grupos discriminados. El reconocimiento del pluralismo religioso puede adoptar esta función de modelo porque recuerda de manera ejemplar *el derecho de las minorías a la inclusión*. El debate sobre el multicul-

* La publicación en 1995 de una sentencia del Tribunal Constitucional alemán (BVerfGE del 16.5.1995) que ordenaba la retirada de los crucifijos expuestos en las escuelas públicas —siempre que al menos un alumno de cada clase lo reclame— generó durante todo ese año una intensa polémica con multitud de intervenciones en los medios de comunicación. Entre las argumentaciones aducidas en contra de dicho fallo, a las que el autor aquí alude, una de las más cualificadas y razonables sería la ofrecida por Otfried Höffe: «Zum Beispiel Kruzifixbeschluss», en *idem*, *Vernunft und Recht*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1996, págs. 273-279. (*N. del t.*)

turalismo gira ahora menos en torno a la postergación de las minorías religiosas que en torno a la fijación del día de la fiesta nacional, la regulación del idioma oficial (o de los idiomas oficiales), el fomento de las clases en lengua materna para las diversas minorías étnicas o nacionales, las cuotas reservadas para mujeres, negros y aborígenes en la política, en los puestos de trabajo y en la universidad. Sin embargo, desde el punto de vista de la inclusión igualitaria de todos los ciudadanos, la discriminación religiosa se encuadra en la lista de la discriminación cultural o lingüística, étnica o racial, sexual o corporal.

La inclusión afecta a uno de los dos aspectos de la igualdad cívica. A pesar de que la discriminación de las minorías se asocia en la mayoría de los casos con situaciones sociales de subprivilegio, se recomienda mantener ambas categorías separadas de la de trato desigual. La una se mide mediante la justicia distributiva, la otra con la pertenencia sin restricciones.[16] Desde el punto de vista de la justicia distributiva, el principio de la igualdad de trato exige que todos los ciudadanos tengan iguales oportunidades de usar derechos y libertades repartidos de manera igualitaria para realizar sus propios planes de vida. Las luchas políticas y los movimientos sociales, que se dirigen contra una desigualdad de *status* anclada en una estructura de clases y que aspiran a una distribución de las oportunidades sociales de vida, se nutren de experiencias de injusticia en la dimensión propia de la justicia distributiva. Por el contrario, para las luchas en las que se combate por el reconocimiento de la integridad de determinadas identidades colectivas sirven de base las experiencias de una injusticia diferente: la experiencia del desprecio, marginalización o exclusión causada por la pertenencia a un grupo que es inferior de acuerdo con los cánones de la cultura mayoritaria.[17] En este aspecto, la superación de la discriminación religiosa se convierte hoy en día en precursor de los derechos culturales de un nuevo tipo.

Las prohibiciones de la discriminación —bien sea por razones de religión, género, orientación sexual o raza— no se dirigen en una primera instancia contra una distribución desigual de las oportunidades sociales de vida. En muchos casos tampoco es posible aspirar ni siquiera a una compensación de las consecuencias de la desigualdad de

16. En torno a esta distinción, véase N. Fraser, «From Redistribution to Recognition?», en C. Willett (comp.), *Theorizing Multiculturalism*, Oxford, 1998, págs. 19-49 (trad. cast.: «¿De la redistribución al reconocimiento?», en *New Left Review* [edición castellana], nº 0 (2002), págs. 126-155).

17. Sobre las patologías del reconocimiento escatimado, véase Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000.

estatus: así, por ejemplo, homosexuales y mujeres proceden de manera proporcional de todos los extractos sociales. La exclusión de determinados ámbitos sociales de vida muestra qué es lo que se le niega a los discriminados: la pertenencia social sin restricciones. Los mecanismos de exclusión que se han solidificado estructuralmente son difícilmente apreciables. Aunque la discriminación en la igualdad formal de derechos se ha replegado hacia formas más discretas del trato informal e incluso hacia el lenguaje corporal, estas formas más sutiles de discriminación siguen siendo aún suficientemente dolorosas.[18]

Como sucede con el libre ejercicio de la religión, los derechos culturales sirven para garantizar a todos los ciudadanos un acceso igualitario a las comunicaciones, tradiciones y prácticas de una comunidad que los propios ciudadanos consideran necesarias para la conformación y mantenimiento de su correspondiente identidad personal. Esto no tiene por qué señalar necesariamente a los grupos de procedencia, sino que también puede referirse a los entornos y contextos culturales libremente elegidos. Con todo, a menudo se da el caso de que para los miembros de minorías nacionales, lingüísticas o étnicas resultan tan importantes y valiosos los medios y posibilidades de la deseada reproducción de la propia lengua y forma de vida como para las minorías religiosas la libertad de asociación, la transmisión de la doctrina religiosa y el ejercicio de su culto. Es por esta razón por la que la lucha por la igualdad de trato demandada por las comunidades religiosas ofrece argumentos y estímulos tanto a la teoría política como a la jurisprudencia en favor del concepto de una «ciudadanía multicultural» ampliada.[19]

Las convicciones y prácticas religiosas tienen en todas las culturas una influencia decisiva en la autocomprensión ética de los creyentes. Una relevancia similar poseen también las tradiciones lingüísticas y culturales para la conformación y mantenimiento de la identidad personal —entretejidas siempre con identidades colectivas— de los hablantes o de quienes participan de una cultura. Este dato sugiere una revisión dogmática del concepto de «persona jurídica». La individualización de las personas naturales se completa por vía de la socialización. De este modo los individuos socializados pueden conformar y estabilizar su identidad sólo en el interior de una red de relaciones de reconocimiento recíproco. Esto tiene consecuencias para la protección de la integridad de la persona jurídica, así como para una ampliación intersubjetiva del concepto mismo acuñado hasta ahora de manera demasiado abstracta (cortado, en realidad, a la medida de un individualismo posesivo).

18. Sobre la fenomenología de la discriminación racial, véase Ch. W. Mills, *The Racial Contract*, Ithaka (N. Y.), 1997, cap. 2, págs. 41-89.

19. Véase Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, 1995 (trad. cast.: *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996).

Los derechos que son constitutivos para la protección de la integridad del individuo determinan su estatus de persona jurídica. Estos derechos deben extenderse también a la garantía para acceder a contextos de experiencias, comunicación y reconocimiento en los que una persona puede articular su autocomprensión así como desplegar una identidad propia. En consecuencia, los derechos culturales que son exigidos e implantados bajo la rúbrica de una «política del reconocimiento» no tienen que ser entendidos de suyo como derechos colectivos. En conformidad con el modelo de la libertad religiosa, se trata más bien de derechos subjetivos que garantizan una inclusión completa.[20] Garantizan a todos los ciudadanos un acceso igual a los contextos culturales, a las relaciones interpersonales y a las tradiciones, en la medida en que son esenciales para el desarrollo y el aseguramiento de su identidad personal.

No obstante, los derechos culturales no significan simplemente un «plus de diferencia» o un «plus de autonomía». Los grupos discriminados no obtienen «gratuitamente» el disfrute de la igualdad de trato en el ámbito cultural. No pueden ser los beneficiarios de una moral de la inclusión igualitaria sin hacerla por su parte también propia. Para las personas mayores discriminadas, los homosexuales o los minusválidos esto no resulta dificultoso, porque el rasgo configurador del grupo y determinante en la discriminación no está vinculado en este caso con irreductibles tradiciones constitutivas. Por el contrario, las comunidades «fuertes» (como las minorías nacionales o étnicas, las subculturas de inmigrantes o de poblaciones autóctonas, los descendientes de culturas de esclavos, etc.) están acuñadas con el molde de culturas compartidas y han conformado así sus propias identidades colectivas.[21] También estas tradiciones abren «perspectivas del

20. Véase Ch. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Fráncfort del Meno, 1993 (trad. cast.: *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993). Sobre este mismo punto, véase mi crítica a la concepción comunitarista de los derechos culturales como derechos colectivos (en J. Habermas, *La inclusión del otro*, 1999, págs. 189-227. [*N. del t.*]).

21. Sobre el concepto de «encompassing groups», véase A. Margalit y J. Raz, «National Self-Determination», en W. Kymlicka (comp.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, 1995, págs. 79-92 (aquí, págs. 81 y sigs.).

mundo» que *como* las imágenes religiosas del mundo pueden entrar en competencia unas con otras.[22] Por eso mismo la tolerancia recíproca exige también de las comunidades seculares «fuertes» que establezcan un nexo cognitivo entre su *ethos* interno y la moral de los derechos humanos del entorno social y político. En aquellos casos en los que se dan fenómenos de asincronía histórica, esto les puede resultar incluso más dificultoso que a las comunidades religiosas, las cuales pueden nutrirse de los recursos conceptuales altamente desarrollados de una religión universal.

El nivel de reflexión superior que se demanda de la conciencia religiosa en las sociedades cada vez más pluralistas en términos de cosmovisión representa un modelo para la estructura mental necesaria en las sociedades multiculturales. Pues, en efecto, un multiculturalismo bien entendido no es una *calle de dirección única* que conduzca a la propia afirmación cultural de grupos con una identidad cada uno de ellos distinta. La coexistencia en igualdad de derechos de diferentes formas de vida no debe conducir a la segmentación. Por el contrario, requiere la integración de los ciudadanos —y el reconocimiento recíproco de sus pertenencias culturales— en el marco de una cultura política compartida. Los miembros de la sociedad están habilitados a conformar su singularidad cultural tan sólo bajo el presupuesto de que —yendo más allá de las fronteras entre las diversas culturas— todos se comprendan como ciudadanos de la misma comunidad política. Los diversos títulos y poderes encuentran sus límites en los fundamentos normativos de aquella Constitución de la que se deriva su propia legitimidad.

22. Cuanto más abarcantes sean las formas de vida culturales, tanto más fuerte resultará su contenido cognitivo y tanto más se asemejarán a los modos de vida estructurados mediante imágenes religiosas del mundo: «The inescapable problem is that cultures have propositional content. It is an inevitable aspect of any culture that it will include ideas to the effect that some beliefs are true and some are false, and that some things are right and others wrong», Brian Barry, *Culture and Equality*, Cambridge, 2001, pág. 270.

CAPÍTULO 10

TRATAMIENTO CULTURAL IGUALITARIO Y LOS LÍMITES DEL LIBERALISMO POSTMODERNO

I

El liberalismo clásico que se remonta en primer lugar a Locke se sirve de los medios y de los conceptos del derecho moderno para domesticar al poder político y para disponer de un fin prioritario: el pensamiento liberal gira en torno al *telos* de proteger la libertad, anterior a toda política, de los ciudadanos individuales de la sociedad. La parte esencial de una constitución liberal es la garantía de iguales libertades subjetivas para todos. Ésta se corresponde con el «principio general del derecho» de Kant, según el cual «la libertad del arbitrio de cada cual debe existir junto con la libertad de todo el mundo en virtud de leyes generales». También el «gobierno del pueblo» se mantiene como un instrumento del «gobierno de las leyes». La autonomía política de los ciudadanos del Estado no es una finalidad en sí misma, sino que se ajusta a la tarea de asegurar la igual autonomía privada de los ciudadanos de la sociedad.

La atracción del liberalismo radica en que enlaza con elegancia dos fuertes intuiciones normativas. La idea de iguales libertades subjetivas para todos satisface, de una parte, el requisito *moral* de un universalismo igualitario que exige el mismo respeto y consideración para todos; de la otra parte, cumple el requisito *ético* de un individualismo según el cual cada persona debe tener derecho a configurar (o a dirigir) su vida siguiendo las propias preferencias y convicciones. En la universalidad de las leyes se expresa la igualdad de todos los ciudadanos, mientras que los derechos exigibles que se siguen en casos concretos de las leyes otorgan a cada uno de los ciudadanos espacios bien delimitados para sus respectivas formas de vida. El individualismo ético es, así pues, el verdadero sentido del universalismo igualitario que el derecho moderno toma prestado de la moral.

La diferencia entre proyectos éticos de vida y cuestiones de justicia se ajusta a las necesidades de un pensamiento postmetafísicamente de-

sarmado. Después de que la filosofía abandonara su ambición de competir con las imágenes religiosas del mundo, ya no se arroga fundamentos ontoteológicos o cosmológicos para modelos universalmente vinculantes de la vida realizada o no malograda. Sólo pretende validez universal para las expresiones morales sobre lo que radica en el «interés igual de todos», es decir, lo que es bueno o soportable de modo igualitario para todos. Una teoría moral semejante renuncia a perseverar en la idea sustancial de una forma de vida ejemplar, esto es, modélica *para todos*. La moral, que ha devenido «formal» en este sentido, está hermanada únicamente con la idea del igual respeto y consideración para con todas las personas. En el derecho positivo, coercitivo e individualmente estructurado de la modernidad también retorna esta idea de la igualdad: en el derecho al trato igual y en el concepto (limpio de todos los rasgos de clase) de la «dignidad de los seres humanos».

Esta idea liberal de igualdad ha sido constante objeto de crítica. En primera instancia, el republicanismo dejado de lado por el liberalismo respondió con la objeción de que la «libertad de los antiguos» no podía ser sacrificada en el altar de la «libertad de los modernos». Efectivamente, el liberalismo clásico amenazaba con recortar el sentido de las iguales libertades en una lectura posesivo-individualista de derechos subjetivos instrumentalmente tergiversados. Con ello perdió una importante intuición normativa que también debe ser salvada bajo las condiciones de las modernas sociedades: la solidaridad que vincula mutuamente no sólo a los parientes, amigos y vecinos en sus ámbitos de vida privada, sino también a los ciudadanos del Estado como miembros de una comunidad política más allá de las meras relaciones jurídicas. El núcleo del orden liberal consiste en derechos a la libertad cortados según el patrón del intercambio comercial de bienes privados así como de la conciencia y la confesión religiosa de personas privadas. Esto permitió realizar una lectura «egoístamente» limitada de la concepción de la libertad ética que aún encontró eco en la polémica del joven Marx contra las declaraciones norteamericana y francesa de los derechos humanos. La objeción es que la libertad de los individuos no se reduce al derecho a una «pursuit of happiness» («búsqueda de la felicidad») entendida de modo utilitarista, o sea que no se agota en la autorización para la persecución privada del interés en los bienes de la tierra y el cielo.

Para equilibrar este déficit, el retorno moderno al republicanismo pone en juego otro concepto de libertad ampliado intersubjetivamente, que está vinculado con el papel del ciudadano democrático del Estado. En esta tradición que se remonta hasta Rousseau los mismos

derechos a la comunicación y a la participación no sólo sirven para la configuración de los derechos privados subjetivos, sino que, antes bien, posibilitan una práctica ejercida en común por los ciudadanos del Estado y considerada por éstos una finalidad en sí misma. Desde la perspectiva republicana, la autolegislación democrática funda una solidaridad ciertamente abstracta, pues está mediada jurídicamente, que hace a los ciudadanos (también arma en mano) responsables unos de otros. En la creación democrática de la voluntad del pueblo soberano se reproduce y renueva el *ethos* político de la comunidad. Por otra parte, los derechos iguales garantizan la libertad ética, pero esta vez no en primera línea la libertad subjetiva de los ciudadanos de la sociedad, sino la libertad concebida como soberanía de una nación solidaria de ciudadanos del Estado. Esta soberanía se ramifica hacia el interior en la libertad política, concebida en términos comunitaristas, de los miembros de una comunidad nacional, y hacia el exterior en la libertad, concebida colectivamente, de una nación que afirma su existencia en contra de otras naciones.

Este republicanismo ético acepta, sin embargo, para el elemento de la solidaridad ciudadana, el precio de una limitación del universalismo igualitario. Todos los ciudadanos disfrutan de los mismos derechos sólo en los límites de un *ethos* particular presuntamente compartido por todos los miembros de la comunidad política. La fusión de la ciudadanía estatal y la cultura nacional tiene como consecuencia una interpretación «homogénea» de los derechos ciudadanos insensible a las diferencias culturales. El predominio político de un bienestar éticamente impregnado frente a la garantía efectiva de iguales libertades éticas debe conducir, en el interior de sociedades pluralistas, a la discriminación de formas de vida divergentes y, en el ámbito internacional, al desamparo frente a una «lucha de culturas».

Estos problemas sólo pueden resolverse por principio en el marco de una concepción que amplíe la movilización de la solidaridad ciudadana desde la perspectiva del universalismo igualitario y que la radicalice como solidaridad entre «otros». En tanto que la creación soberana de voluntad de los ciudadanos democráticos se vincula a principios constitucionales universalistas y a derechos «de los seres humanos», no hace otra cosa que extraer la consecuencia a partir de los presupuestos necesarios de una legítima institucionalización jurídica de la propia praxis.[1] El ensamblaje de la idea republicana de so-

1. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Fráncfort del Meno, 1992, cap. III (trad. cast.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998); *id.*, «Über den internen Zusammen-

beranía popular con la idea de un imperio de la ley explicitado en derechos fundamentales transforma, pero no destruye, las formas de solidaridad producidas históricamente. Según esta tercera lectura, a medio camino entre liberalismo y republicanismo, los ciudadanos entienden el *ethos* político que los mantiene como nación, como el resultado voluntarista de la creación democrática de voluntad de una población *acostumbrada* a la libertad política. En el orgullo nacional de una conciencia de libertad adquirida y aún intersubjetivamente compartida se asentará algún día la experiencia histórica de que el nexo interno de la autonomía privada del ciudadano social individual con la autonomía comúnmente ejercida de los ciudadanos del Estado se ha *normalizado* de manera acumulativa.

Los ciudadanos del Estado sólo pueden hacer un uso adecuado de sus derechos políticos si están en condiciones de juzgar y actuar independientemente sobre la base de una forma de vida privada y autónoma igualitariamente asegurada. Por otra parte, los ciudadanos de la sociedad sólo alcanzan el disfrute igualitario de su autonomía privada no limitada si, como ciudadanos del Estado, hacen un uso de sus derechos políticos adecuado, es decir, no exclusivamente autointeresado, sino también orientado al bienestar común. La idea introducida por Rousseau y aplicada universalísticamente por Kant de que los receptores de derechos deben ser entendidos al mismo tiempo como sus autores, no da carta blanca a los ciudadanos unidos de una comunidad democrática para tomar decisiones arbitrarias. Sólo deben acordar leyes que extraigan su legitimidad de que pueden ser queridas por todos. La libertad subjetiva de hacer y dejar hacer lo que se desee en el marco de las leyes es el núcleo de la autonomía privada, no de la ciudadana. Antes bien, a los ciudadanos del Estado democrático, sobre esta base de una libertad jurídicamente garantizada de su voluntad, se les presupone autonomía en el sentido más ambicioso de una creación de voluntad racional-solidaria; aún cuando ésta no venga exigida legalmente sino sólo pueda ser *presupuesta*. Una obligación legal de solidaridad sería una contradicción en términos.

---

hang von Rechtstaat und Demokratie», en *Die Einbeziehung des Anderen*, Fráncfort del Meno, 1996, 293-305 (trad. cast.: «El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia», en *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, págs. 247-258); *id.*, «Der demokratische Rechtstaat — eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?», en *id. Zeit der Übergänge*, Fráncfort del Meno, 2001, 133-154 (trad. cast.: *Tiempo de transiciones*, Madrid, Trotta, 2004). Estoy en deuda, por lo que se refiere a las siguientes reflexiones, con los participantes de un seminario ofrecido el otoño de 2002 en Northwestern University.

La conformación democrática de un sistema de derechos, que la democracia misma debe presuponer para poder operar en formas jurídicamente institucionalizadas, libera al liberalismo clásico de la rígida abstracción de las leyes universales basadas en el derecho natural que deben «imperar», en interés de las libertades subjetivas, equitativamente distribuidas. Por otra parte, se mantiene intacta la lógica según la cual el universalismo igualitario del estado de derecho posibilita el individualismo ético de los ciudadanos. Sin duda esta lógica ya no se impone objetivamente (según la interpretación radical-democrática del liberalismo político) en el dominio anónimo de las leyes sin consultar a los ciudadanos, como quien dice. Se encarna como una lógica internalizada por los ciudadanos mismos en el procedimiento democrático de creación de su voluntad política. La idea de iguales libertades para todos que se ha desprendido de su solidificación iusnaturalista adopta una forma reflexiva en el proceso de autolegislación. Estimula a que los participantes del proceso democrático admitan mutuamente, pasando por la adopción recíproca de perspectivas y por la universalización común de los intereses, los derechos que en cada caso exige el proyecto de una asociación voluntaria y autodeterminada de miembros de la comunidad libres e iguales a la luz de las circunstancias históricas.

Con una solidaridad entre ciudadanos del Estado que se produce, actualiza y profundiza a través del proceso democrático, la posibilitación igualitaria de iguales libertades éticas adopta una forma procesual. En casos favorables esta dinámica puede iniciar procesos acumulativos de aprendizaje y propiciar reformas. De este modo, una democracia enraizada en la sociedad civil se procura en el espacio público político una caja de resonancia para las variopintas protestas de los que son tratados de forma no igualitaria, de los menos privilegiados y de los menospreciados. Esta protesta contra el sufrimiento a causa de la injusticia social y de la discriminación puede convertirse en el acicate de autocorrecciones que sigan agotando el contenido universalista del principio de la igualdad entre los ciudadanos del Estado en la forma de iguales libertades éticas.

Con todo, no ha enmudecido la crítica a esta lectura democrática del liberalismo político. Hay que distinguir entre las objeciones de la ciencia social, de la teoría social y de la crítica de la razón. Las sobrias reservas sociológicas frente al normativismo expuesto (y el idealismo mantenido oculto) de una teoría política que procede mediante el análisis de conceptos ofrecen provechosas correcciones. Sin embargo, no se concentran en general en la objeción de principio de que

las teorías normativas también fracasan frente a la complejidad social cuando se entiende ésta en el mejor sentido posible. Sólo se hace tambalear a las reflexiones puramente normativas cuando se rechaza la premisa que también las sociedades complejas pueden influir sobre sí mismas a través del derecho y de la política.

Desde Hegel a Foucault pasando por Marx, la crítica de inspiración teórico social ha hecho hincapié en la «impotencia del deber». Desde esta perspectiva los proyectos normativos fracasan ya en la aguda refutación de una realidad a la que se contraponen, pues ellos mismos forman parte integral de la imponente totalidad de una forma de vida denunciada como «alienada» o «entendida en términos de poder». Estos profundos diagnósticos críticos explican la lamentablemente niveladora y al mismo tiempo aisladora fuerza de lo «universal abstracto», refiriéndose eso sí a la facticidad de las *estructuras* sociales y no a la violencia de los *conceptos* de una normatividad trastornada en sí. Así, la uniformización niveladora y el aislamiento deben proceder de los penetrantes mecanismos del mercado y del poder administrativo, es decir, de mecanismos de integración social que se convierten en violencia cosificadora cuando se introducen en el corazón del mundo de la vida vulnerable y comunicativamente constituido. Mientras el desecamiento de los recursos de solidaridad social se presente como la consecuencia de la invasión de relaciones de intercambio y de regulaciones burocráticas en los ámbitos nucleares, constituidos comunicativamente pero después patológicamente deformados, de las esferas privadas y públicas del mundo de la vida, la crítica no se dirige aún a las contradicciones conceptualmente asentadas en las normas mismas.[2]

La obra de Adorno designa la transición hacia el tercer estadio de una crítica aún más pugnaz, cuando concibe en términos de crítica de la razón el intercambio de equivalencias y el poder organizador, los dos mecanismos sistémicos de integración social. Para él son expresión de una racionalidad instrumental que contradice la forma individuadora no coercitiva de las relaciones solidarias. Derrida disuelve la tradición que se remonta a G. Lukács de las teorías racionalizadoras de Weber que mantiene el nexo entre crítica de la razón y teoría social,[3] y se limita a una deconstrucción de los conceptos básicos de la

2. J. Habermas, «Konzeptionen der Moderne», en *id.*, *Die Postnationale Konstellation*, Fráncfort del Meno, 1998, págs. 195-231 (trad. cast.: *La constelación postnacional*, Barcelona, Paidós, 2000).

3. En la «Teoría de la acción comunicativa» se prosigue este nexo; el correspondiente procedimiento «reconstructivo» se encuentra en B. Peters, *Die Integration moderner Gesellschaften*, Fráncfort del Meno, 1993, págs. 371 y sigs.

teoría política. Para él se trata sobre todo de la heterogeneidad interna del concepto de un derecho inextricablemente hermanado con el poder soberano.[4] En todo caso, Derrida practica la deconstrucción de la justicia, como Adorno, aún desde la perspectiva de una esperanza mesiánica indeterminada. El ferviente discurso de un «acontecimiento» que se espera de modo vacilante[5] propicia en todo caso la interpretación de que Derrida «critica una comprensión sostenida, exclusivista y opresiva de la igualdad liberal desde la perspectiva de una comprensión tolerante, extendida y libre de dominación de la igualdad liberal».[6]

Parece que las promesas de la tradición radical-democrática siguen siendo la inspiración de Derrida; no dejan de ser para él una fuente de la contenida esperanza en una solidaridad *universal* que penetre en todas las relaciones. En contraposición con esto, Christoph Menke concede a la tarea de deconstrucción de la justicia un giro antiutópico. Desarrolla una lectura interesante y autónomamente postmoderna del liberalismo. Ésta comparte con la versión clásica la concepción que el procedimiento democrático y la participación política ciudadana no desempeñan ningún papel esencial en la determinación de la idea liberal básica de las iguales libertades éticas. Por ello el intento de demostrar una autocontradicción en la concepción de las libertades iguales es propio de la crítica de la razón. Un semejante trato igual reflexivo no es justo con las circunstancias individuales de las personas singulares «porque la realización de la igualdad puede entrar en oposición con las obligaciones que surgen de la disposición a ser (siempre) justo individualmente».[7] La revolución, la compasión y la ironía son «tres formas del trato soberano» con la irresoluble «relación paradójica» entre el tratamiento igualitario y la justicia individual.

El rasgo antiutópico de esta concepción se delata en el quietismo de una insistencia en la reflexión sobre los límites de la libertad. Ciertamente los actos del tratamiento igualitario no pueden alcanzar su meta, pero esta visión deconstructiva debe hacernos seguir insis-

4. J. Derrida, *Gesetzeskraft*, Fráncfort del Meno, 1991 (trad. cast.: *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997); *id.*, *Politik der Freundschaft*, Fráncfort del Meno, 2000 (trad. cast.: *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998). Para el nexo constitutivo de derecho y poder véase también J. Habermas (1992), págs. 167-186.

5. Por ejemplo en J. Derrida, *Die unbedingte Universität*, Fráncfort del Meno, 2001 (trad. cast.: *La universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002).

6. Ch. Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*, Berlín, 2000, IX.

7. Menke (2000), pág. 41.

tiendo más aún, conscientes del fracaso, en los intentos de hacer justicia individual.[8] Según Menke, la deconstrucción es un ejercicio en la conciencia de la finitud en tanto que pone a la vista de la filosofía la oculta naturaleza paradójica de su propia actividad.[9] El análisis conceptual de este inconsciente debe desarrollar la «contradicción preformativa [...] entre hacer y decir».[10] Para ello habrá que saber, naturalmente, cómo entiende «la filosofía» su propia actividad.

Según Menke la filosofía debe reconocer de antemano «en qué consiste el éxito de nuestra praxis», y ella entiende este conocimiento trascendental a su vez como una «visión de lo bueno». De este modo desea también ofrecer una aportación práctica a la promoción de lo bueno.[11] Si la filosofía no poseyera una tal comprensión metafísica de sí misma, carecería de la importancia que, según esta lectura, presta significado a la deconstrucción. Su prueba de que «las condiciones de la posibilidad» de una praxis con éxito son al mismo tiempo «las condiciones de la imposibilidad de su éxito», se mueve ulteriormente en el universo conceptual de un pensamiento metafísico que abarca la totalidad. El verdadero adversario de la crítica de la metafísica es justamente la autocomprensión postmetafísica de la modernidad, que parte del presupuesto de la autonomía de sujetos autoconscientes que actúan de modo responsable: «Para la deconstrucción es válido el presupuesto filosófico de que nuestras capacidades son las que posibilitan el éxito de nuestra praxis».[12] Según esta lectura, la deconstrucción busca ahuyentar a la modernidad desencantada del carácter incuestionable de los presupuestos de su pensamiento.

Para este proyecto las teorías de la moral y de la justicia que se remontan al universalismo igualitario de Kant y a su concepción de la autonomía, deben ser un desafío especial. Éste es el trasfondo de la discusión con John Rawls[13] que Christoph Menke ha vuelto a retomar en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*.[14] El excelente análisis no sólo es recomendable por su clara argumentación sino por su objeto.

8. *Ibid.*, pág. 33.
9. Soy escéptico y dejo abierto si la interpretación que Menke da del procedimiento de la así llamada «reconstrucción» puede aplicarse a la praxis de Derrida o siquiera a su propia autocomprensión.
10. Véase la introducción de A. Kern y Ch. Menke al volumen editado por ellos: *Philosophie der Dekonstruktion*, Fráncfort del Meno, 2002a, págs. 7-16, aquí 9.
11. Ch. Menke, «Können und Glauben», en: Menke, Kern (2002a), págs. 243 y sigs.
12. *Ibid.*, pág. 247.
13. Menke, «Liberalismus im Konflikt», en: id. (2000), págs. 109-131.
14. Ch. Menke, «Grenzen der Gleichheit», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50 (2002), págs. 897-906. Los números de página en el texto se refieren a este artículo.

Menke desarrolla su crítica a la idea de igualdad a partir del ejemplo del liberalismo político, es decir, siguiendo el ejemplo de una interpretación de la igualdad jurídicamente institucionalizada de ciudadanos de una comunidad política. Quiere hacer valer, dentro de la dimensión de las relaciones entre personas jurídicas, el sufrimiento que la violenta abstracción de las leyes generales ocasiona en las pretensiones individuales de las personas afectadas. Esta concentración en el derecho y en la política es importante en la medida en que los argumentos a favor de una justicia «distinta» o «asistencial» apuntan a una dimensión *más allá* del derecho. Una utilización moralmente vinculante que se deriva de los encuentros personales y nexos comunicativos entre historias vitales individuales solidariamente interconectadas, avanza de este modo hacia un patrón de crítica del derecho más ambicioso pero inadecuado.

Naturalmente, el derecho debe su legitimidad esencialmente a los contenidos morales. Sin embargo, los órdenes jurídicos construidos complementan las orientaciones morales a la acción adquiridas mediante socialización, también con la finalidad de descargar a los ciudadanos, que viven en complejas relaciones opacas, de las exigencias cognitivas y motivacionales de una moral más ambiciosa. Esto explica las diferencias formales entre moral y derecho que deben ser tomadas en consideración cuando se habla de «justicia» en sentido moral o jurídico. Que el derecho no debe contradecir a la moral no significa que lo mismo sea el caso para la moral. Las diferencias se muestran con especial claridad en las pretensiones que surgen en nosotros a partir de las obligaciones positivas en relación con el «otro». Y justamente las éticas postmodernas giran, «al igual que la teoría moral no escrita de Adorno», en torno a «la idea que sólo en el trato ajustado con los no-idénticos se cumple la exigencia de justicia humana».[15]

Comparando estas posiciones, Axel Honneth ya ha llamado la atención acerca del peligro de sobregeneralización. El «cuidado ilimitado de un individuo único e insustituible» formulado fenomenológicamente por Lévinas surge de relaciones cara a cara (*face-to-face*) en situaciones existencialmente sesgadas, que iluminan el impulso moral básico y que suelen fundamentar obligaciones virtuosas positivas, pero son atípicas en relación con las obligaciones jurídicas. Ciertamente la función de la administración de justicia consiste en apli-

15. A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Fráncfort del Meno, 2000, págs. 133-170, aquí pág. 134.

car las leyes de forma que se ajusten al caso concreto en relación con las «circunstancias particulares». Incluso esperamos de una administración imparcial de la justicia un excepcional sentido hermenéutico para las circunstancias, que desde las perspectivas vitales individuales de los participantes en el acto son en cada caso relevantes a su manera. En caso contrario no se podría encontrar la única norma «adecuada» y tampoco podría ser aplicada con suficiente «flexibilidad».[16] Con todo, las exigencias individuales de las personas de *derecho* están en cierto modo predeterminadas por los predicados de la norma jurídica, están fundamentalmente limitadas a aquello que las personas de derecho pueden esperar las unas de las otras: a un comportamiento que en última instancia se puede imponer y que cae bajo las determinaciones formales del derecho. Las normas jurídicas regulan relaciones interpersonales entre actores que se reconocen mutuamente como miembros de una comunidad abstracta, esto es, que sólo es creada, a su vez, por las normas jurídicas.[17]

Me intereso por el penetrante intento de Menke de deconstruir el principio, garante de libertad, de la igualdad entre los ciudadanos del Estado a partir del ejemplo del liberalismo político de Rawls, sobre todo porque se limita a la idea de igualdad liberal en su forma clásica. Menke desatiende la generalización precedente de intereses, que debe ser alcanzada con la legislación democrática, es decir, con una justificación consultada y aceptada en común de las determinaciones jurídicas de las iguales libertades subjetivas [II]. Ciertamente, incluso bajo la premisa de una lectura que tenga en cuenta este aspecto, no se ha barrido a la crítica si se piensa en los efectos ambivalentes de derechos de grupo fundamentados en el multiculturalismo. Estos derechos que deben reforzar las capacidades de autodeterminación de grupos discriminados, parecen defender, a pesar de su surgimiento democráticamente modélico, un tránsito de igualdad en represión [III]. Finalmente, quiero poner de nuevo a prueba desde una perspectiva histórica la consistencia conceptual de la desaparición de límites entre libertad e igualdad en los casos de trato cultural equitativo, en concreto, en relación con la exigencia normativa de los costes que deben pagar las comunidades religiosas para adaptarse cognitivamente a las exigencias de la modernización cultural y social [IV].

16. K. Günther, *Der Sinn der Angemessenheit*, Fráncfort del Meno, 1988, págs. 261 y sigs. y 335 y sigs., véase Habermas (1992), págs. 272 y sigs.

17. Sobre las determinaciones formales del derecho, véase Habermas (1992), págs. 143 y sigs.

II

Menke desea mostrar que la idea de las libertades éticas iguales para todos en el transcurso del desarrollo del programa liberal incurre en contradicción consigo misma. Aunque no está interesado en la propuesta específica de solución del Rawls tardío, a saber, una concepción modular de un consenso omniabarcante,[18] la teoría rawlsiana se ofrece para la finalidad de semejante deconstrucción pues, ante el hecho del pluralismo de cosmovisiones, presenta explícitamente una concepción de justicia aceptable por igual por todos los ciudadanos. Una constitución liberal garantiza a todos los ciudadanos la misma libertad de configurar su vida según sus propias «concepciones del bien». Si se pudiera demostrar que la garantía igual de las libertades éticas no es más que expresión de una determinada concepción sustantiva de una vida «correcta», los ciudadanos que no comparten una semejante concepción liberal del mundo que ha devenido dominante, deberían sentirse limitados en su conformación espontánea de la vida. Supongamos que el principio de libertades éticas iguales sólo tuviera sentido en el marco de una autocomprensión antropocéntrica, digamos, en el contexto de la creencia en los ideales de la Ilustración francesa del siglo XVIII. En ese caso el pluralismo cosmovisivo institucionalizado en el Estado liberal marginaría a largo plazo a todas las doctrinas religiosas.

Rawls tiene que evitar un liberalismo *ético* semejante, que en nombre del derecho igual limitaría *eo ipso* el mismo derecho de los partidarios de doctrinas opuestas. Menke coincide con él en la formulación pero no en la solución del problema. Según su concepción, incluso el intento más reflexionado de garantizar a todos los ciudadanos las mismas libertades éticas sobre la base de un concepto de justicia neutral frente a las cosmovisiones tiene que fracasar por motivos conceptuales. Con ello Menke no quiere en modo alguno disuadirnos del intento constante de *buscar* justicia sobre la base del trato igual para todos. Pero debemos dejar de pretender que podemos *producir* la justicia *misma*.

En la conciencia trágica de un conflicto aparentemente irresoluble entre lo que es justo para todos y el bien individual, la realización

18. R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Fráncfort del Meno, 1994, págs. 152-160; J. Habermas, «»Vernünftig» versus «wahr» oder die Moral der Weltbilder», en *id.*, *Die Einbeziehung des Anderen*, Fráncfort del Meno, 1996, págs. 95-127 (trad. cast.: *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 2004).

de la igualdad política debe seguir siendo «un objeto de esperanza y de aspiración»; pero está claro que no en el sentido trivial de un desnivel siempre presente entre la norma y la realidad, sino en el profundo sentido metafísico del reconocimiento de una «imposibilidad de *consumaciones* con garantía de éxito». También se tiene que poder demostrar en la teoría de Rawls el «llegar-a-ser de la justicia», o sea, la comprensión de que «el *imperio* de la justicia se independiza frente a la *consumación* subjetiva de la justicia».[19] En términos hegelianos: frente a la justicia abstracta, la causalidad del destino mantiene la supremacía, si bien, como es natural, ya no en nombre de una superior *razón* objetiva o, incluso, absoluta.

Cuando los correspondientes principios constitucionales adoptan la forma de procedimientos de la jurisprudencia y la aplicación del derecho legítimas, una concepción de la justicia política tampoco puede ser neutral en el sentido de que careciera de todo contenido normativo.[20] Para dar con un orden político justo Rawls reivindica la *neutralidad del fin* frente a las formas de vida y las concepciones del mundo éticas ampliamente extendidas en las sociedades civiles [1], y ciertamente no la *neutralidad de las consecuencias* que las normas y disposiciones concretas ejercen sobre diversos grupos culturales [2].[21] Bajo estos dos aspectos Menke cree poder mostrar que las condiciones de posibilidad de un orden constitucional igualitario y universalista se revelan aporéticamente como condiciones de imposibilidad de su realización.

[1] La neutralidad del fin de una concepción de igualdad entre los ciudadanos del Estado se mide en virtud de la inclusión completa y equitativa de todos los ciudadanos. Todos los ciudadanos deben poder ser incluidos equitativamente en la comunidad política, esto es, sin discriminación de su forma de vida o de su comprensión del mundo y de sí mismos. Ciertamente esta meta exige tanto una *delimitación* de las doctrinas que (como, p. ej., las doctrinas sexistas, racistas o fundamentalistas) no son compatibles con el principio de la igualdad entre ciudadanos del Estado, así como una *limitación* de los derechos y obligaciones en relación con personas que (como, p. ej., menores de edad o, en sentido jurídico, pacientes no responsables de

19. Menke (2002a), pág. 250.
20. Véase la crítica de Rawls a mi concepción procedimental, en «Reply to Habermas», *The Journal of Philosophy XCII*, 1995, págs. 170 y sigs., así como mi réplica en Habermas (1996), págs. 124 y sigs.
21. Forst (1994), pág. 82 y sig.

sus acciones) aún, o, dado el caso, transitoriamente, no están en condiciones de cumplir con su papel de ciudadanos del Estado o ciudadanos privados con responsabilidad jurídica. Podemos postergar el problema de delimitación especial que se plantea en relación con las cosmovisiones fundamentalistas y con los miembros de, así llamados, grupos «iliberales».[22]

Menke fundamenta la tesis de que la neutralidad de los fines en relación con grupos y doctrinas que descansan sobre premisas igualitarias también es inalcanzable, con el siguiente argumento. En la historia constitucional europea y norteamericana reconocemos retrospectivamente ejemplos drásticos de exclusión de mujeres, marginados, negros, etc., que vulneran de manera evidente el principio del trato igualitario: «Toda concepción liberal de la igualdad se halla por tanto no sólo en oposición con las ideas no igualitarias de justicia y de orden, sino que representa el intento de ir más allá de las determinaciones pasadas de la idea de igualdad liberal y de superar la opresión que aún se les asocia» (901). A partir de la mirada retrospectiva en las *inconsecuencias* de una implantación trabajosamente selectiva de los derechos fundamentales, Menke no deduce, como parece evidente, el progreso de un proceso de aprendizaje que se corrige a sí mismo. Que los intentos de realizar la idea de una inclusión equitativa de todos los ciudadanos sólo hayan tenido un éxito parcial en el pasado y que en este sentido hayan contradicho la idea de igualdad, es explicado por Menke más bien como efecto de una *inconsistencia* en la idea fundamental de la igualdad entre los ciudadanos del Estado: la idea liberal de libertades iguales no puede «determinarse» en modo alguno de manera neutral, pues ni siquiera los nacidos posteriormente pueden saber si sus propios intentos de corregir los errores del pasado no les llevarán a su vez a equivocarse.

Ciertamente las generaciones posteriores sólo pueden «aspirar» a la neutralidad de los fines, no pueden «asegurarla». La razón práctica es mucho más falible que la teórica.[23] No podemos excluir que

22. Véase más adelante la sección III.
23. Con todo, Menke rechaza una comprensión falibilista de su tesis. Pero no da ninguna fundamentación plausible de ello. La circunstancia de que las consecuencias de juicios prácticos erróneos en general son más graves que las consecuencias de juicios teóricos erróneos no sustrae a los juicios morales y a las decisiones jurídicas el estatuto epistémico de sentencias que pueden ser correctas o falsas. Véase J. Habermas, «Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen», en id., *Wahrheit und Rechtfertigung*, Fráncfort del Meno, 1999, págs. 271-318 (trad. cast.: *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002).

nuestras reformas *puedan* revelarse desde una perspectiva futura de nuevo como incompletas y necesitadas de corrección. ¿Pero se revelarán y deberán revelarse como falsas? La conciencia falibilista con la que proponemos una afirmación no significa en modo alguno que con ello relativicemos o dejemos abierta la pretensión de verdad que elevamos para la sentencia afirmada. La mirada retrospectiva de una tercera persona contempla cómo algunos de nuestros esfuerzos cognoscitivos fracasan una vez tras otra, pero no nos obliga a que, desde la perspectiva del participante, podamos arrogarnos ya *ningún* conocimiento *en absoluto*.

Pero la objeción se apoya en esto. Puesto que nosotros, aquí y ahora, no nos encontramos en una situación epistémica completamente distinta a la de generaciones anteriores, cuyos esfuerzos para lograr determinaciones neutrales de la idea de igualdad fracasaron repetidamente, no se puede negar «que nuestras propias propuestas y determinaciones no aparezcan por su parte a la contemplación retrospectiva también como no neutrales y sean por ello criticadas» —en esta cita Menke no escribe «*podrían* ser criticadas» (902)—. Pero las generaciones pasadas no se han equivocado en todos los sentidos. Como muestra el ejemplo norteamericano durante más de doscientos años de tradición constitucional continuada, los sucesores de esta tradición, por ejemplo en el periodo de reconstrucción o en la época del *New Deal* o en el movimiento de derechos civiles del siglo pasado, corrigieron los errores de los padres fundadores y de sus predecesores. Dado que la idea de la igualdad entre ciudadanos del Estado va más allá de las instituciones existentes en cada caso, se pueden descubrir exclusiones que a la luz de otras circunstancias históricas son reconocidas como injustas. Al igual que en ámbitos teóricos, la relativización de conocimientos antiguos conduce a la ampliación, no a la liquidación, de los logros del pasado.

No veo cómo las notorias cegueras que hoy observamos en las interpretaciones pasadas de la igualdad ciudadana, y como las prácticas de exclusión y discriminación que se siguieron de ellas, pueden ser explicadas mediante «condiciones de imposibilidad» *conceptuales* radicadas en la idea misma. Las lecturas selectivas de normas que son proposiciones universales en virtud de su forma gramatical, pero que en el nivel semántico no son en modo alguno inmunes a la interpretación particularista de los conceptos fundamentales utilizados por ella (como «persona» o «ser humano»), precisan una explicación *empírica*. Esta explicación debe extenderse, ciertamente, a la semántica del trasfondo cosmovisivo que prejuzga la interpretación de las normas igualitarias a favor de las representaciones de valor dominantes.

Éste es el método que utiliza Thomas A. McCarthy en su análisis de los prejuicios de raza en la antropología kantiana: «Las concepciones del mundo sustantivas (religiones, cosmologías, metafísica, historia natural, etc.) tienen el efecto de un medio de refracción para las normas gramaticales universales [...]. El significado de los conceptos clave que son utilizados para la formulación de normas universales se ha transformado de modo significativo para hacer reconocibles las diferencias de sexo, raza, etnia, clase, estatus u otras formas de pertenencia grupal, y de las identidades en cada caso atribuidas a éstas, de modo que los que entendían este discutible lenguaje podían aprehender las diferencias del pretendido ámbito de validez de las normas».[24] Las lecturas selectivas de principios universales son sintomáticas de la diferenciación incompleta entre lo «justo» y lo «bueno». Pero la experiencia histórica que afortunadamente podemos *también* aprender en este sentido, no oculta la naturaleza paradójica del *proyecto* de garantizar en general iguales libertades éticas para todos.

[2] Rawls atribuye neutralidad a concepción de la justicia en general y no a los efectos de las normas concretas garantizadoras de la igualdad. Estas normas no deben en modo alguno afectar del mismo modo a la autocomprensión ética y a la forma de vida de cada uno de sus receptores. Menke parece entender esta tesis como una confesión que se cruza a medio camino con la deconstrucción. Veamos, en primer lugar, los fenómenos a los que se aplican estas reservas. La preeminencia conceptual de lo justo sobre lo bueno significa que una norma que interesa por igual a todos, puede darse el caso que suponga para los afectados no sólo una restricción en general, sino que, dependiendo del grupo de receptores, también imponga cargas desiguales, que impidan más a un grupo que a los otros conformar su forma de vida, a algunas personas más que a otras perseguir sus metas vitales individuales. Una regulación liberal del aborto impone a los creyentes católicos, y en general a los partidarios de una posición *Pro-Life* con base religiosa o cosmovisiva, una carga mayor que al ciudadano secular, que incluso cuando no apoya la posición *Pro-*

24. Th. A. McCarthy, «Die politische Philosophie und das Problem der Rasse», en L. Wingert, K. Günther (comps.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Fráncfort del Meno, 2001, págs. 627-654, aquí pág. 633.

Choice puede vivir con menor dolor con la idea de que el derecho a la vida del embrión bajo determinadas circunstancias puede ser sobrepujado por el derecho a la autodeterminación de la madre.

Menke, en otro orden de cosas, quiere limitar su análisis al perjuicio de formas de vida y cosmovisiones que no son anti-igualitarias en sí. De ahí que no debería relacionar la no neutralidad de los efectos con grupos identitarios que «ya no existen en la sociedad bien ordenada del liberalismo político». Pues Rawls está pensando en grupos «iliberales», cuya persistencia depende, por ejemplo, de la condición que sus miembros «controlen el aparato estatal y estén en disposición de ejercer activamente la intolerancia».[25] Un ejemplo sería la interpretación coránica chiita del mulá actualmente dominante en Irán. Sin embargo no se podría calificar como una «concepción del bien principalmente no anti-igualitaria». La cuestión trata más bien de si se puede desarrollar una aporía inherente a la idea de igualdad a partir de las cargas distintas que las normas, incluso cuando están justificadas desde el punto de vista de la consideración igual de los intereses relevantes de todos, imponen a los receptores.

Menke se deja guiar por la intuición de que toda determinación concreta de la idea del trato igual es un universal abstracto que tiene que ejercer violencia en las vidas individuales de las personas concretas. En este lugar es importante evitar una falsa alternativa. Cognitivamente disponemos de la alternativa de enjuiciar el estado de cosas o bien desde la perspectiva de participante del ciudadano que contribuye a la creación política de la opinión y de la voluntad acerca de los fines colectivos y las normas vinculantes, o bien desde la perspectiva de la primera persona que delibera consigo misma en tanto que individuo insustituible acerca de su propia forma de vida. Esta posibilidad de modificar la perspectiva en sentido cognitivo no significa, sin embargo, una correspondencia *simétrica* en sentido normativo. La perspectiva de la justicia y la perspectiva de la valoración de la propia vida no están igualmente legitimadas en el sentido en que la preeminencia moralmente exigida de la imparcialidad pudiera ser arbitrariamente nivelada e invertida a favor de la preeminencia ética de las propias finalidades vitales.

Desde su perspectiva subjetiva los afectados pueden someter de nuevo a una valoración personal los efectos que ejercen sobre su vida las normas justificadas intersubjetivamente. Pero de esta opción que

25. J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Fráncfort del Meno, 1998, pág. 294 (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996).

los participantes deben utilizar así y todo *en ante* (durante el proceso de justificación), no se sigue, por ejemplo, en el transcurso de los pasos de reflexión y en la adopción de las perspectivas correspondientes, una ponderación que conceda normativamente la última palabra a la autocomprensión ética.

Finalmente, la fusión simbiótica de ambas perspectivas debe allanar el camino hacia el concepto de una justicia pretendidamente «superior» que garantice una feliz coincidencia de lo justo con lo individualmente bueno:[26] «Entonces la preeminencia de la justicia liberal no lo sería únicamente para las instituciones —y para nosotros como participantes de instituciones—, sino también para nosotros como individuos: no sólo válida políticamente sino también éticamente».[27] La naturaleza paradójica de este estándar introducido subrepticiamente explica, así, también porque toda «justicia política» que se ha repartido en la forma de iguales libertades éticas, parece irrealizable a la luz de este estándar. En los contextos de la mayoría de las historias vitales la justicia política no disfruta, por buenos motivos, de ninguna preeminencia en relación con cada una de las más importantes orientaciones individuales de valor.

Es fácil descubrir el error de esta reflexión: las dos perspectivas opuestas de la justicia y de la «buena vida» no alcanzan una simbiosis, sino que, con buenos motivos, se limitan mutuamente de manera asimétrica. Esta autocomprensión ética llevada a cabo desde la perspectiva de la primera persona sólo puede tener éxito con la salvedad de que la persecución de metas vitales individuales no traspase los límites de la consideración moral hacia los otros.[28] Por otra parte, los ciudadanos del Estado —en su papel como colegisladores democráticos— están ligados al procedimiento de la adopción *recíproca* de las perspectivas, de modo que las perspectivas de los afectados que no quieren ver limitadas sus metas vitales individuales, de modos para ellos existencialmente inaceptables, también puedan tener acceso a la perspectiva de la justicia.

Sólo sobre la base de semejante justificación democrática puede una norma ser aplicada adecuadamente. La norma se «adecua» en cada ocasión a un caso individual si a su luz se pueden tomar en con-

26. Menke quiere (véase *id.*, 2000, pág. 7) relacionar la idea de igualdad «con las obligaciones procedentes de la individualidad [...] de un modo que no se haya decidido de antemano a favor de la preeminencia de la igualdad».

27. Menke (2000), pág. 122.

28. M. Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Fráncfort del Meno, 1999, págs. 191 y sigs.

sideración «exhaustivamente» todos los rasgos del conflicto y de las personas que en él participan.[29] Quien únicamente ve las propiedades *semánticas* de una norma general y sostiene que esta norma no *puede* ajustarse a la especificidad del caso y del contexto de vida individual, le pasa desapercibido el sentido *pragmático* de la «universalidad» de las normas democráticamente justificadas. Este tipo de normas son encontradas y aprobadas tras un procedimiento de consejos y de decisiones que fundamenta la suposición de una aceptabilidad racional, en este sentido, universal. No se puede hablar de que el estado democrático de derecho ignora «el problema de la posible limitación del bien individual mediante la igualdad política» (902). En el escenario hipotético de una esfera pública belicosa y en el enfrentamiento político de los legisladores democráticos, los efectos no neutrales son *ex ante*, o sea, no sólo en los discursos de aplicación de la jurisprudencia, el verdadero tema.

Dado que el procedimiento democrático hace que la legitimidad de las decisiones dependa de las formas discursivas de una creación inclusiva de opinión y de voluntad, las normas que deben garantizar los mismos derechos sólo pueden aprobarse con el conocimiento y la ponderación de sus cargas diferenciales. Menke entiende los efectos no neutrales de las normas igualitarias como «consecuencias no buscadas», de la «ejecución de la igualdad» (903). Esto delata una fijación de la posición de observador del teórico que se resiste a adoptar la perspectiva de participante de los ciudadanos del Estado que se entienden a la vez como autores del derecho y de la ley. Al igual que el liberalismo clásico, el liberalismo postmoderno, junto con la legislación, excluyen los componentes democráticos de la idea directriz de las iguales libertades, y no toman en consideración el nexo dialéctico entre la autonomía privada y la de los ciudadanos del Estado.

De este modo el proceso de la «determinación» de la igualdad se consuma únicamente en la cabeza del filósofo que observa. Está ausente el lugar de la praxis comunicativa de los ciudadanos que participan. Pero sólo en este lugar se puede consumar, adoptando la forma de la formación democrática de opinión y de voluntad, el proceso de determinación de lo que debe ser aplicado uniformemente como norma universal. Después de que los afectados han participado en la diferenciación de lo justo respecto de lo bueno, tanto desde la perspectiva de sus

29. K. Günther, «Ein normativer Begriff der Kohärenz», *Rechtstheorie*, 20 (1989), págs. 163-190; *id*, «Warum es Anwendungsdiskurse gibt», *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. 1 (1993), págs. 379-389.

propias comprensiones de sí mismos y del mundo, así como bajo la condición de la adopción recíproca de perspectivas, las normas universales, que tras la consideración discursiva de la delimitación y limitación anticipadas han sido objeto de acuerdo general, ya no se les aparecen (sobre todo: no en virtud de su universalidad garante de igualdad) como extrañas, como un poder que mutila su vida individual.

No se precisa de una deconstrucción de la idea de igualdad para llegar ahí donde el procedimiento democrático mismo está de por sí predeterminado. En tanto que dirige su mirada a lo que es bueno para todos de manera equitativa, el discurso político *se refiere* naturalmente a los juicios éticos «que los individuos emiten en relación con lo que es importante y bueno en sus vidas» (898). Los participantes pueden algo así como aceptar como justa una norma, por ejemplo una regulación liberal del aborto cuyos efectos desde su visión personal son más difíciles de soportar que para otros ciudadanos, cuando esta carga les parece razonable en relación con la carga de la discriminación que ha sido eliminada de este modo. Dado que la norma debe ser legitimada por sendas democráticas con conocimiento y tras ponderación de sus efectos no neutrales por parte de todos lo que deben cargar con sus consecuencias, las limitaciones asimétricas adoptadas por razones normativas son, en no menor grado que la norma misma, expresión del principio de igualdad ciudadana, y no algo así como signos de su «heterogeneidad interna».

Ni las delimitaciones que se deben establecer en relación con la «neutralidad del fin» [1], ni los «efectos no neutrales» de derechos repartidos equitativamente [2] ofrecen por tanto razones de una «frontera de la igualdad» que sea inherente a la idea misma de la igualdad entre ciudadanos del Estado. El inevitable «sufrimiento del individuo que todo orden de igualdad produce mediante sus operaciones de exclusión y sus efectos de limitación» (906) no se deja demostrar con los medios del análisis conceptual. Sólo el universalismo de los derechos iguales equitativo y sensible para las diferencias puede satisfacer la exigencia individualista de garantizar la vulnerable integridad de los individuos que son al mismo tiempo indefendibles e insustituibles en sus historias vitales.

III

Esta sentencia se refiere ciertamente sólo a las relaciones conceptuales a las que apunta la deconstrucción, no a las relaciones efectivas

deformadas por el poder. Naturalmente, el liberal «orden de la igualdad» esconde la crasa injusticia de la desigualdad social. En los barrios deprimidos de nuestras ciudades y en las regiones despobladas viven los apartados y «superfluos» para los que los mismos derechos no tienen el «mismo valor». Bajo la apariencia de igualdad sufren la miseria de la inseguridad y el desempleo, la humillación de la pobreza y de la falta de sustento, el aislamiento de una vida en el margen de la sociedad, el mortificante sentimiento de no ser utilizado, la desesperación por la pérdida de todos los medios —y el obstaculizado acceso a un oficio— que serían necesarios para modificar con las propias fuerzas la situación opresiva. Pero en estos hechos no se manifiesta ninguna paradoja incubada en la normatividad de la idea de igualdad misma. Antes bien, la percepción de la contradicción entre la pretensión normativa que elevan las circunstancias, y la visión moralmente obscena que en efecto ofrecen, produce disonancias cognitivas.

Desde los primeros socialistas hasta los actuales adversarios de la globalización se inflama la protesta política con hechos que refutan la pretensión normativa de una igualdad de derechos entendida materialmente. De ahí surge la promesa del Estado social cuya garantía de iguales libertades éticas debe incluir también la oportunidad de poder hacer un uso efectivo de los derechos repartidos equitativamente. Cuando los ciudadanos en circunstancias de vida no privilegiadas carecen de las oportunidades ni los recursos para que puedan utilizar sus derechos según sus propias preferencias y orientaciones de valor, tienen el derecho a prestaciones equilibradoras.

La mirada a las contradicciones entre facticidad y valor sólo puede convertirse en una fuerza política impulsora de una autotransformación de la sociedad, si las disonancias cognitivas no pierden su función de acicate mediante una ontologización que las desarme, esto es, mediante una deconstrucción que proyecta la contradicción en la normatividad misma. En todo caso debemos comprobar si la imposición de derechos culturales para los pertenecientes a grupos discriminados, al igual que la introducción de derechos sociales, se atiene al desarrollo jurídico dirigido por el principio de la igualdad entre los ciudadanos del Estado [1]. La justificación de los derechos culturales pone de manifiesto la inquietante competencia entre derechos de grupo e individuales [2], que despierta la apariencia paradójica de una transformación de la igualdad de derechos en opresión [3].[30]

30. Para las siguientes reflexiones estoy en deuda con los participantes de un seminario ofrecido en Northwestern University en otoño de 2002.

[1] En la jurisprudencia más antigua de las naciones occidentales encontramos numerosos ejemplos de correcciones de efectos demasiado asimétricos de leyes universales: a los sikhs se les permite llevar turbante en moto o portar su daga en público; las mujeres y las alumnas musulmanas pueden portar su «velo» en el lugar de trabajo o en la escuela; a los carniceros judíos se les permite sacrificar las reses y las aves de cría según el método kosher, etc. Parece tratarse en estos casos de excepciones a leyes generales (la seguridad en el tráfico, la protección de los animales, etc.). Pero la interpretación de estas decisiones como excepciones a la regla suscita la idea equívoca de una dialéctica de la idea de igualdad. Efectivamente, la jurisprudencia se limita a extraer en estos casos consecuencias de la circunstancia que sikhs, musulmanes y judíos disfrutan de la misma libertad religiosa que la mayoría cristiana de la población. No se trata de una misteriosa «transformación de lo general en particular», sino del caso trivial de la preeminencia de un derecho fundamental ante las leyes más simples o prescripciones de seguridad. Como en el caso de la decisión de Karslruhe sobre la equiparación de la comunidad de testigos de Jehová (que con el reconocimiento como institución de derecho público puede disfrutar de los mismos privilegios que las iglesias), se trata también aquí de la imposición del trato cultural igualitario por el camino usual de una materialización del derecho.

Las regulaciones en la sección organizativa de la constitución (como la transferencia de competencias administrativas a entidades territoriales o la dotación de minorías culturales con derechos especiales de representación) y las políticas multiculturales para la protección y la promoción de grupos discriminados (como regulaciones de cuotas en el sistema educativo, en el mercado de trabajo y en la política; subvenciones a los programas lingüísticos y a los curricula escolares; la regulación de programas lingüísticos, fiestas oficiales, símbolos nacionales) son disposiciones contra la exclusión de grupos con fuertes identidades propias. Estas tendencias se consolidan —como demuestra, entre otros, el sugestivo estudio de Charles W. Mills—[31] también bajo el umbral de la igualdad jurídica formal. Hasta en la semántica del lenguaje corporal operan mecanismos aún más imperceptibles de exclusión en las buenas maneras y en los patrones de comunicación del trato cotidiano. Ciertamente, una «política del reconocimiento» choca con límites estructurales del medio jurídico, que permiten en el mejor de los casos un comportamiento con-

31. Ch. W. Mills, *The Racial Contract*, Ithaca (N. Y.), 1997.

formado, pero que a duras penas pueden conducir a un cambio de mentalidad. Pero los límites de los efectos de un medio de organización como el del derecho no deben ser confundidos con las limitaciones conceptuales de la supuestamente contradictoria idea de la igualdad jurídico-material.

Denominamos «liberal» a una cultura política en la medida en que se distingue por relaciones simétricas de reconocimiento recíproco —también entre los pertenecientes a distintos grupos identitarios—. Estas relaciones de reconocimiento que van más allá de fronteras subculturales pueden ser promovidas con los medios de la política y el derecho sólo indirectamente, pero no pueden ser directamente producidas. Los derechos culturales y las políticas del reconocimiento pueden fortalecer la capacidad de afirmarse de las minorías discriminadas en el espacio público, pero el registro de valores sociales no se deja transformar con la amenaza de sanciones. La meta del multiculturalismo —el reconocimiento recíproco de miembros de igual condición— exige relaciones interpersonales modificadas que se producen mediante acción comunicativa y discurso y, en última instancia, sólo se pueden adquirir mediante arreglos políticos identitarios en la arena pública democrática.[32] Por supuesto, estos procesos también se consuman en un espacio constituido por los derechos políticos de participación y comunicación de los ciudadanos del Estado. La «autorreflexión» dirigida al «reconocimiento de la diferencia» que Menke con razón reclama no está destinada a una política *completamente distinta* que —sobre las ruinas de la igualdad deconstruida— se liberaría de las ataduras de los derechos y desembocaría en la esfera de la virtud.[33]

La discusión sobre «multiculturalismo» exige una diferenciación más cuidadosa en el concepto de igualdad entre los ciudadanos del Estado. La discriminación o el desprecio, la presencia deficitaria en las arenas públicas de la sociedad o un carente autorrespeto colectivo son indicadores de una inclusión incompleta y desigual de los ciudadanos a los que se les impide el estatus completo de miembros de la comunidad política. El principio de la igualdad entre los ciudadanos del Estado es vulnerado en la dimensión de la pertenencia, no en la de la justicia social. El grado de inclusión se refiere a las relaciones horizontales entre miembros de la comunidad política, mientras que la diferenciación del orden de los estatus se refiere a las relaciones verticales entre ciudadanos de una sociedad estratificada.

Los estratos sociales se constituyen dependiendo de los patrones de distribución de la riqueza social. Según su estatus los ciudadanos disponen de más o menos recursos y más o menos ocasiones variables para una vida configurada según las propias preferencias y orientaciones de valor. Entre ciudadanos del Estado con iguales derechos todo orden de estatus cuestiona la legitimidad de la medida permitida de desigualdad social. Lo que siempre (según la medida de los fundamentos socialmente aceptados de justicia distributiva)[34] es considerado como explotación económica y desiguales privilegios sociales, lo que siempre puede ser explicado como privación (de medios necesarios para una vida autodeterminada), vulnera el principio de la igualdad entre ciudadanos del Estado de modo distinto que una inclusión incompleta. La desigualdad radica en la dimensión de la justicia distributiva, no en la inclusión de los miembros.

Nancy Fraser ha reconocido el significado de una separación analítica de ambas (empíricamente casi siempre vinculadas entre ellas) dimensiones de desigualdad entre ciudadanos del Estado y ha propuesto una correspondiente diferenciación entre política de redistribución y de reconocimiento.[35] A la luz de esta diferenciación resulta evidente por qué el sentido de los derechos culturales es malogrado cuando se lo articula en un modelo de estado social ampliado.[36] Los

32. N. Fraser, «Struggle over Needs», en *id.*, *Unruly Practices*, Minnesota, 1989, págs. 161-190; S. Benhabib, *The Claims of Culture*, Princeton, 2002, págs. 114-122 (trad. cast.: *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, Madrid, Katz Barpal, 2006).

33. No me resulta claro lo que significa la tesis «de que una política de la igualdad *en sí* debe configurar la disposición o virtud de ser justa con las experiencias de sufrimiento y las quejas de los individuos (905), si se le debe permitir a esta política (ir) hasta el extremo de que la igualdad, ante la visión de estas limitaciones, se limite a sí misma».

34. H. Pauer-Studer, *Autonom leben*, Fráncfort del Meno, 2000.

35. N. Fraser, «From Redistribution to Recognition?», en C. Willett (comp.), *Theorizing Multiculturalism*, Oxford, 1998, págs. 19-49; en las revisiones que mientras tanto ha propuesto (en N. Fraser, «Rethinking Recognition», *New Left Review*, mayo-junio de 2000, págs. 107-120), no reconozco ninguna mejora del proyecto de la idea original. Véase ahora también N. Fraser, A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?*, Fráncfort del Meno, 2003.

36. Como Barry (*Culture and Equality*, Cambridge [Mass.], 2001), que explica la pretensión de reconocimiento de los grupos discriminados como una carencia de «medios y opciones», porque mide la igualdad entre ciudadanos del Estado según la justicia distributiva, o sea, según «opportunities and resources» («oportunidades y recursos») que son necesarios para que cada ciudadano tenga las mismas ocasiones para hacer un uso efectivo de los derechos equitativamente repartidos. La asimilación de la ausencia de reconocimiento a unos privilegios desiguales que deben ser materialmen-

derechos culturales, a diferencia de los derechos sociales, deben ser justificados en relación con la posibilitación de la inclusión igualitaria de todos los ciudadanos. Esta consideración impone, ciertamente, una ampliación del concepto clásico de persona jurídica, cortado según el patrón del doble papel de ciudadano económico y miembro de la comunidad, pero esta revisión parece que concede derechos de grupo ambivalentes que, bajo determinadas circunstancias, entran en conflicto con derechos individuales.

[2] La justificación estándar de los derechos culturales parte de la garantía de iguales libertades éticas para todos.[37] Estas libertades adoptan la forma de derechos subjetivos que abren un espacio de opciones bien definido para las decisiones orientadas según las preferencias. El sujeto con derechos sólo puede disfrutar de esta libertad de decisión para los fines de su conducción ética de la vida si dispone de un espectro lo bastante amplio de orientaciones de valor que le permiten seleccionar las metas de su acción y ponerse finalidades. Sólo disfrutará efectivamente de iguales libertades éticas, si en la elección puede confiarse a la fuerza orientadora de valores culturales interiorizados. El valor de uso de las iguales libertades éticas depende por ello de la garantía del acceso a recursos culturales, a partir de los cuales se pueden crear, es decir, adquirir, reproducir y renovar los valores necesarios.

Esta justificación instrumental no da con el verdadero sentido de los derechos culturales. El concepto de una persona que actúa movida por la racionalidad de los fines, que selecciona en virtud de preferencias culturalmente impregnadas a partir de opciones dadas, se queda corto para iluminar el significado intrínseco de la cultura para una forma de vida individual. Los recién nacidos vienen al mundo orgánicamente inacabados y durante mucho tiempo son extremadamente dependientes del cuidado de otras personas. Sólo pueden desarrollarse como personas en tanto que miembros sociales de comunidades

---

te equilibrados, conduce entonces por ejemplo a la asimilación contraintuitiva de las convicciones religiosas de fe a preferencias: «The position regarding preferences and beliefs is similar» («La posición por lo que se refiere a preferencias y creencias es semejante») (pág. 36). En virtud de esto a los sikhs se les permitiría ir en moto con turbante porque en caso contrario su espacio de opciones a la hora de decidirse por una u otra comunidad religiosas estaría limitado de manera injustificada.

37. J. Raz, «Multiculturalism: A Liberal Perspective», en *id.*, *Ethics in the Public Domain*, Oxford, 1994, págs. 155-176 (trad. cast.: *La ética en el ámbito público*, Barcelona, Gedisa, 2001).

culturales. Sólo por la senda de la socialización, del crecimiento en un universo intersubjetivamente compartido de significados y prácticas pueden las personas convertirse a sí mismas al mismo tiempo en individuos insustituibles. Esta constitución cultural del espíritu humano fundamenta la dependencia continuada del individuo respecto de las relaciones y comunicaciones interpersonales, respecto de las redes de reconocimiento recíproco y las tradiciones. Esto explica por qué los individuos sólo pueden desarrollar, revisar y mantener esta forma de autocomprensión, de identidad y de proyecto de su propia vida en contextos densos.

Pero si relacionamos la garantía de iguales libertades éticas con semejante proceso intersubjetivamente entendido de formación, reproducción y perfeccionamiento de la identidad personal, debemos extender de manera correspondiente el concepto de persona jurídica como portador de derechos subjetivos.[38] Con este trasfondo es recomendable derivar los derechos culturales inmediatamente a partir del principio de la inviolabilidad de la dignidad humana (artículo 1 de la Ley Fundamental alemana): la protección igualitaria de la integridad de la persona, que todos los ciudadanos pueden exigir, incluye la garantía del mismo acceso a los patrones de comunicación, relaciones sociales, tradiciones y relaciones de reconocimiento, que son indispensables[39] o deseables[40] para el desarrollo, reproducción y renovación de su identidad personal.

A partir de este papel de los derechos culturales se entiende por qué éstos pueden combatir una inclusión incompleta de los pertenecientes a minorías religiosas, lingüísticas, étnicas o raciales (también de las mujeres, niños, ancianos, etc., sometidos y marginados) menospreciadas. La meta de la garantía del acceso libre al trasfondo

38. Véase una panorámica de la discusión más reciente en St. Kirste, «Dezentrierung, Überforderung und dialektische Konstruktion der Rechtsperson», en *Festschrift für A. Hollerbach*, Berlín, 2001, págs. 319-362.

39. A. Margalit, M. Halbertal, «Liberalism and the Right to Culture», *Social Research*, vol. 61, otoño, 1994, págs. 491-519. Ch. Gans (*The Limits of Nationalism*, Cambridge, 2000, pág. 43 y sigs.) habla de «identity based arguments» («argumentos basados en la identidad»).

40. Con esta calificación quiero prevenir la concepción restringida de los derechos culturales como acceso a culturas de origen. No debemos reificar el legado cultural, que siempre es el resultado híbrido de la penetración de diversas tradiciones, en totalidades cerradas; tampoco debemos partir de que la identidad de una persona a lo largo de su vida siempre depende de una determinada cultura o incluso de sus raíces en la cultura de su procedencia. Véase J. Waldron, «Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative», *University of Michigan Journal for Law Reform*, vol. 25, 1992, págs. 751-793.

cultural, la red social y el entramado comunicativo de grupos identitarios hace comprensible también la inclusión de derechos colectivos. Estos derechos fortalecen las organizaciones que contribuyen a la autoafirmación de culturas amenazadas. Los derechos colectivos dan poder a los grupos culturales para mantener y proporcionarse los recursos con los que sus miembros crean para conformar y estabilizar su identidad personal.

Los derechos a la autoafirmación conceden a las representaciones de grupos identitarios permisos ampliados de organización y competencias de administración propia. En nuestro contexto estos derechos tienen especial interés pues con ellos surge un tipo de conflicto que es un cuerpo extraño en los órdenes individualmente estructurados de la igualdad. Los conflictos de derechos formales típicos surgen o bien entre personas jurídicas individuales (de los cuales uno vulnera el derecho del otro) o bien entre ciudadanos individuales y el poder estatal (cuando éste sobrepasa los límites de las intervenciones acordes al derecho). Con la introducción de derechos colectivos surgen conflictos de otro jaez, cuando [a] distintos grupos identitarios litigan recíprocamente sobre sus derechos o privilegios; o cuando, como es el caso normal en las pretensiones multiculturales, [b] un grupo, a la vista del estatus de otros grupos, reclama un trato igual, o cuando, como en el caso complementario, [c] no miembros se ven perjudicados en relación con miembros de grupos privilegiados (por ejemplo los blancos a causa de las regulaciones de cuotas para los negros).

En nuestro contexto es sobre todo interesante [d] el caso de la opresión en el interior de los grupos. En estos casos las élites utilizan sus derechos ampliados de organización y competencias para estabilizar la identidad colectiva del grupo aun cuando esto suponga la lesión de los derechos individuales de los miembros disidentes del grupo. Ahí donde (como por ejemplo en los países islámicos y en Israel) la vida comunal de los grupos religiosos es determinada por una «ley» protegida y fielmente interpretada por la ortodoxia, y donde el derecho civil completa o incluso sustituye, en especial en el ámbito de la familia, al derecho civil estatal, las mujeres y los niños son los más expuestos a represiones por parte de la propia autoridad.[41] En los países occidentales el existente derecho secular de los padres puede conducir a conflictos semejantes en las «especiales relaciones de poder» de la familia (por ejemplo, cuando padres turcos mantienen

41. A. Schachar, «On Citizenship and Multicultural Vulnerability», *Political Theory*, vol. 28, febrero de 2000, págs. 64-89.

alejadas a sus hijas de la clase de deportes mixta en las escuelas públicas).

Pero los derechos colectivos no son sospechosos *per se*. Los derechos con los que por ejemplo una constitución democrática dota a las comunidades o a los gobiernos autónomos o a organizaciones semioficiales, pasan por regla general desapercibidos pues tales transferencias de competencias pueden ser fundamentadas a partir de los derechos básicos de ciudadanos y, por ello, tampoco pueden entrar en conflicto con ellos. Pero no todos los grupos culturales cuya posición es reforzada con derechos colectivos satisfacen en su construcción interna requisitos liberales. No deben tampoco escuchar semejantes principios de organización (como por ejemplo partidos políticos). Así, la Iglesia católica disfruta del derecho de excluir a las mujeres del sacerdocio, aunque la igualdad de derechos de hombres y mujeres tiene grado constitucional y se impone en otros sectores de la sociedad. La Iglesia explica esta política de convicciones como una parte constitutiva esencial de la doctrina en interés de la cual ejerce su magisterio.[42] Desde la perspectiva del Estado liberal no se vulnera el principio de igualdad mientras no se impida a ningún miembro manifestar su disenso separándose del grupo, o hacerse valer a sí mismo mediante una movilización de fuerzas antagónicas en la organización misma. Pero ¿cómo debemos entender, por ejemplo, el caso de la discriminación de raza por motivos religiosos de la Bob Jones University, una institución norteamericana de cristianos fundamentalistas, que ciertamente modificó su práctica de admisión y admitió estudiantes negros cuando la autoridad competente amenazó con la supresión de privilegios fiscales, pero que al mismo tiempo prohibió las relaciones sexuales y los matrimonios entre estudiantes negros y blancos?[43] ¿Qué distingue a ambos casos?

Cuando el Estado liberal cumple con las condiciones que hacen posible la reproducción de una minoría cultural cuya existencia estaría en caso contrario amenazada, y cuando para ello acepta la vulneración de los derechos fundamentales de miembros individuales, parece que entra en juego justamente la dialéctica, afirmada por Menke, entre la igualdad de derechos y la opresión. Así, la Corte Suprema de Estados Unidos admitió, en una decisión tristemente célebre, la querella de una comunidad *amish* contra las máximas autoridades esco-

42. Véase la discusión de casos jurídicos pertinentes en Barry (2001), pág. 169 y sigs.

43. *Ibid.*, pág. 165 y sig.

lares del estado de Wisconsin, y garantizó a la demandante una excepción colectiva de la obligatoriedad escolar de diez años válida en general. Según esta decisión los padres *amish* pueden impedir que sus hijos acudan a los cursos noveno y décimo, que los familiarizarían con materias educativas consideradas incompatibles con el mantenimiento de la imagen del mundo y el modo de vida de las comunidades religiosas. El derecho a la protección de formas de vida y prácticas religiosa, que en virtud del principio de igualdad debe valer tanto para las comunidades *amish* (por lo demás fieles a la ley) como para otras comunidades religiosas, parece que sólo puede desempeñarse si el Estado acepta una vulneración del derecho ciudadano de los jóvenes a una educación básica que satisfaga la necesidad de orientación en sociedades complejas.

Incontables casos siguen este patrón clásico que Brian Barry trata en su estudio sobre «igualdad y cultura». A partir de estos ejemplos, Barry prosigue su polémica confrontación con autores como William Galston, Charles Taylor e Iris Young. Habría que ver si la amenaza potencial de las libertades individuales básicas a manos de los derechos colectivos que aseguran el trato igualitario de grupos culturales demuestra esa paradójica transformación de libertad en represión, que revela una contradicción presente en la idea misma de igualdad entre ciudadanos del Estado.

[3] Para disipar la apariencia de esta paradoja, Will Kymlicka ha distinguido entre dos tipos de derechos de grupo: entre derechos legítimos con cuya ayuda una organización se protege hacia el exterior de las presiones por parte de su entorno social, y derechos problemáticos mediante los cuales se puede imponer en el interior contra la desestabilización de la usual vida comunitaria por parte de miembros disidentes del grupo.[44] Pero cuando, como en el caso de los *amish*, el mismo derecho colectivo sirve a ambas funciones simultáneamente, esta diferenciación ya no es de ayuda. Es cierto que los derechos colectivos que dan poder a las comunidades de ningún modo *deben* entrar en colisión con derechos individuales,[45] pero la aparente paradoja sólo se disuelve cuando se puede mostrar desde el punto de vista de la igualdad entre ciudadanos del Estado que ningún derecho legítimo de grupo *puede* colisionar con los derechos básicos de

44. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, 1995, págs. 34-48 (trad. cast.: *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996).
45. Kymlicka (1995), pág. 38.

miembros individuales del grupo. Según la intuición liberal, los derechos de un grupo sólo son legítimos cuando se pueden entender como *derechos derivados*, en el sentido de una derivación a partir de los derechos culturales de miembros individuales del grupo.

Los partidarios de un multiculturalismo «fuerte» se sobreponen a esta condición y persiguen una estrategia de fundamentación que no excluye derechos colectivos potencialmente limitadores de derechos fundamentales. Si el derecho igual a libertades éticas obliga al Estado a garantizar a cada ciudadano un acceso equitativo a recursos culturales necesarios para el despliegue y mantenimiento de su identidad personal, entonces el Estado también debe preocuparse de que tales recursos culturales sean disponibles —y sigan siéndolo—. Este guión señala el paso lógico inapreciable pero decisivo de la disponibilidad de tales recursos en el presente al *mantenimiento* de la disponibilidad en el futuro. Sólo con este paso logra el multiculturalismo «fuerte» la justificación de una «política de la supervivencia».

Así, Charles Taylor defiende la tesis de que a partir del indiscutible derecho de los ciudadanos francohablantes del Québec a proseguir su tradición nacional de origen, se sigue la controvertida obligación del gobierno provincial de adoptar todas las medidas necesarias para garantizar la *supervivencia* de la lengua francesa: «Se podría considerar la lengua francesa como un recurso colectivo que los individuos desean usar, y se podría por ello apoyar su mantenimiento del mismo modo que se promueve el mantenimiento del aire limpio o de los espacios verdes. Pero con ello no se satisface el impulso de una política dirigida a la supervivencia cultural. No se trata aquí únicamente de mantener disponible el francés para los que se deciden por él [...]. Antes bien, la política de la *survivance* quiere asegurar que también en el futuro haya un grupo de personas que haga un uso efectivo de la posibilidad de utilizar la lengua francesa. Esta política se esfuerza activamente en *crear* personas que pertenezcan a este grupo, en tanto que por ejemplo se preocupa de que también las generaciones futuras se identifiquen como francófonas».[46]

Con este argumento se justifica, entre otros, la intervención del gobierno del Québec en el derecho de los padres de su población francófona. Estos ciudadanos están ciertamente obligados a enviar a sus hijos a escuelas francesas, prescindiendo de sus posibles preferencias por una formación en instituciones angloparlantes. El argu-

46. Ch. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Fráncfort del Meno, 1993, pág. 52.

mento se apoya implícitamente en la premisa de que los recursos culturales tienen en cierto modo preeminencia frente a los individuos que deben disfrutar de ellos, que en todo caso poseen un valor intrínseco que fundamenta una pretensión independiente de protección. Esta concepción presupone una ética de los bienes metafísicamente fundada sobre la que no deseo decir nada más aquí.[47] No es trivial que los derechos se puedan relacionar *inmediatamente* con los recursos culturales. Pues entonces el amparo de estos bienes colectivos debe poder justificarse con independencia de los intereses de los ciudadanos en el mantenimiento de su identidad personal.

Los derechos colectivos que no refuerzan a un grupo sirviendo a los derechos culturales de sus miembros individuales, sino que más allá de lo que éstos piensen están al servicio del mantenimiento del trasfondo cultural del colectivo, ocultan un potencial de sometimiento interno al grupo: «Cultures are simply not the kind of entity to which rights can be properly ascribed. Communities defined by some shared cultural characteristics (for example, a language) may under some circumstances have valid claims, but the claims then arise from the legitimate interest of the members of the group».[48] («Las culturas no pueden ser el tipo de entidad a las que se le pueden adscribir derechos. Las comunidades definidas por alguna característica cultural compartida (por ejemplo, un lenguaje) pueden tener en determinadas circunstancias exigencias válidas, pero entonces las exigencias surgen de los intereses legítimos de los miembros del grupo.») La objeción de Barry vive ciertamente de una inversión dogmática de la preeminencia dogmáticamente afirmada de los recursos culturales frente a los que deben disfrutar de ellos. ¿Cómo se puede fundamentar la afirmación de que los derechos colectivos, que garantizan la oferta de recursos culturales, se justifican únicamente a partir de los derechos culturales que poseen los miembros de acceder a tales recursos?

La observación incidental de Barry de que las culturas «no son el tipo correcto de objetos» para poder funcionar como portadores de derechos nos da un indicio. Aun cuando no presupongamos, por motivos morales, el sesgo individualista de los modernos órdenes jurídicos,[49] la constitución ontológica de los objetos simbólicos habla en

47. Sobre la teoría de los *hyper goods*, véase Ch. Taylor, *Quellen des Selbst*, Fráncfort del Meno, 1989, parte I; sobre esto J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Fráncfort del Meno, 1991, págs. 176 y sigs. (trad. cast.: *Aclaraciones a la ética del dis curso*, Madrid, Trotta, 2000).

48. Barry (2001), pág. 67.

49. Véase mi discusión con K.-O. Apel en este volumen, capítulo 2.

contra de calificar a las culturas como portadoras de derechos. Una cultura como tal no posee las cualidades necesarias para ser un sujeto de derecho, pues no puede satisfacer por sí misma las condiciones de su reproducción, sino que depende de la apropiación constructiva por parte de intérpretes obstinados que dicen «sí» o «no». La supervivencia de grupos identitarios y el mantenimiento de su trasfondo cultural no *puede* por ello ser garantizado mediante derechos colectivos. Una tradición debe poder desplegar su potencial cognitivo de modo que los receptores alcancen la convicción de que vale la pena proseguir justamente esta tradición. Y las condiciones hermenéuticas para la prosecución de tradiciones sólo pueden asegurarse mediante derechos individuales.

Una «cultura» se deja concebir como un conjunto de condiciones de posibilidad para actividades que resuelven problemas. Dota a los sujetos que en ella crecen no sólo con elementales capacidades lingüísticas, de acción y cognoscitivas, sino también con imágenes del mundo gramaticalmente preestructuradas y con saberes semánticamente acumulados. Ciertamente, una cultura no puede mantenerse en vida mediante presión o adoctrinamiento, y tampoco sólo mediante la familiarización implícita de las nuevas generaciones en juegos de lenguaje y prácticas correspondientes. Antes bien, las tradiciones mantienen su capacidad vital en tanto que se enhebran en los canales dispersos e interconectados de las historias individuales de vida y, con ello, se adecuan a los umbrales críticos del juicio autónomo de todo individuo que potencialmente disfrutará de ellos. Así, como muy pronto en la adolescencia se puede mostrar en cada caso el valor intrínseco de una tradición. Los jóvenes deben estar convencidos de que en el horizonte de la tradición que se han apropiado pueden llevar una vida plena, no errada ni vacua. El test de la capacidad vital de una tradición cultural consiste, en última instancia, en que, a la luz de los que en ella crecen, los desafíos se convierten problemas solubles.

Este test, aunque también funciona en sociedades cerradas, posee aún más relevancia cuantas más alternativas se impongan al individuo. En las sociedades plurales los grupos culturales sólo pueden transmitir su legado de una generación a otra mediante el filtro hermenéutico de un posición afirmativa de los miembros que a la luz de las ofertas alternativas también están en situación de decir «no». Por estos motivos empíricos los derechos colectivos de un grupo sólo pueden fortalecer su autoafirmación cultural si al mismo tiempo garantizan a los miembros individuales el espacio que *realísticamente*

necesitan para decidir reflexivamente entre apropiación, revisión o rechazo críticos.[50] Ciertamente, la libertad de asociación ya asegura la voluntariedad de la pertenencia al grupo. Pero sólo es el sello de un derecho realista a separarse del grupo. Para la supervivencia de grupos culturales es decisiva la garantía de un espacio interno, necesario para la apropiación de una tradición bajo condiciones de disenso. Una cultura dogmáticamente blindada no podrá reproducirse, sobre todo si se halla en un entorno social rico en alternativas.

IV

La crítica del multiculturalismo «fuerte» tiene la finalidad de confrontar el principio de igualdad entre ciudadanos del Estado de todos los grupos con la expectativa normativa universal de ejercitar a sus miembros no sólo inconscientemente en las convicciones y prácticas heredadas, sino de dirigirlos hacia una apropiación reflexivamente quebrada de la tradición. Como más exigente sea la formulación de las condiciones de separación del grupo tanto más se alimenta la sospecha de que la «igualdad cultural de derechos» es ciertamente una idea anclada en el pensamiento antropocéntrico y secularizado de la Ilustración y el Humanismo, es decir, que en el transcurso de su im-

50. Galston («Two Concepts of Liberalism», *Ethics* 105 [abril de 1995], págs. 516-534, aquí 533 y sig.) enumera entre las condiciones de salida «realistas»: «knowledge conditions —the awareness of alternatives to the life one is in fact living—; capacity conditions —the ability to assess these alternatives if it comes to seem desirable to do so—; psychological conditions —in particular, freedom from the kinds of brainwashing that give rise to Herat-riding deprogramming efforts of parents on behalf of their children, and more broadly, forms of coercion other than the purely physical that may give rise to warranted state interference on behalf of affected individuals—; and finally, fitness conditions —the ability of exit-desiring individuals to participate effectively in at least some ways of life other than the ones they wish to leave» («condiciones de conocimiento —la conciencia de alternativas a la vida que efectivamente viven—; condiciones de capacidad —la habilidad para evaluar estas alternativas si parece deseable hacerlo—; condiciones psicológicas —en particular, libertad frente a los tipos de lavado de cerebro que suscitan denodados esfuerzos de desprogramación por parte de los padres en nombre de sus hijos—; y, más ampliamente, formas de coerción distintas de las puramente físicas que pueden provocar una interferencia estatal justificada en nombre de individuos afectados, y finalmente condiciones de idoneidad la habilidad de los individuos que desean separarse para participar efectivamente por lo menos en algunos tipos de vida distintos de los que desean abandonar»). Véase sobre esto desde la perspectiva feminista en S. Möller Okin, «Mistress of their own Destiny: Group Rights, Gender, and Realistic Rights to Exit», *Ethics*, 112 (enero de 2002), págs. 205-230.

plantación debe desmentir la «neutralidad de los fines» en relación con otras formas de vida y cosmovisiones. Esto nos retorna a la pregunta acerca de la imparcialidad de las adaptaciones que el Estado liberal exige a las comunidades y doctrinas tradicionales cuyos orígenes van mucho más allá de las modernas condiciones de vida.

Conviene partir de dos diferenciaciones. De una parte, no debemos confundir las exigencias normativas de un orden liberal con los imperativos funcionales de una modernización social que conducen obligatoriamente, entre otras cosas, a la secularización del poder estatal. Por otra parte, la adaptación estructural de los grupos identitarios o de las comunidades religiosas a las condiciones de vida moderna en general, y, en especial, a las expectativas de autonomía y a la exigencia de tolerancia ciudadanas de una república liberal, no significa una sumisión bajo una presión reflexiva que las doctrinas y las orientaciones vitales teocéntricas o cosmocéntricas deban desempeñar a largo plazo.

Existen, naturalmente, formas de sociedad y de vida tribales, así como prácticas de culto, que no se encuadran en los marcos políticos de los órdenes jurídicos igualitarios e individualistas. Esto se manifiesta en los intentos ejemplares de Estados Unidos, Canadá y Australia de reparar la injusticia histórica de pueblos indígenas sometidos, integrados a la fuerza y secularmente discriminados. Estos linajes tribales aprovechan la concesión de una amplia autonomía para proseguir con determinadas formas tradicionales de dominio y de propiedad colectiva, o para restaurarlas, aunque en casos aislados esto entre en colisión con el fundamento igualitario y la tendencia individualista de los *derechos iguales para todos*. Según la comprensión moderna del derecho no debe haber ningún «Estado en el Estado». Pero si, con todo, en el interior de un Estado liberal grupos «iliberales» (según la comprensión liberal) se pueden dar un ordenamiento jurídico propio, esto tiene como consecuencia contradicciones irresolubles. Cuando en el orden estatal del descubridor las comunidades tribales son compensadas, en virtud de razones morales, por la integración forzada de sus antecesores, con amplios derechos de autoadministración, las obligaciones de individuos *pertenecientes a la tribu* pueden colisionar con derechos que les corresponden como *ciudadanos estatales* de la comunidad política mayor. Tales consecuencias, en especial pretensiones de derecho de propiedad y de familia, se dan a partir de los derechos a la autoadministración que poseen los territorios indios en Estados Unidos y en Canadá. De nuevo los afectados son, en primera línea, las mujeres: «If a member of

an Indian tribe feels her rights have been violated by her tribal council, she can seek redress in a tribal court, but she cannot (except under exceptional circumstances) seek redress form the Supreme Court [...]. These limits on the application of constitutional bills of rights create the possibility that individuals or subgroups within Indian communities could be oppressed in the name of group solidarity or cultural purity». («Si una mujer de una tribu india considera que sus derechos han sido violados por el consejo tribal, puede apelar a un tribunal tribal, pero no puede (excepto en circunstancias excepcionales) apelar al Tribunal Supremo. [...] Estos límites en la aplicación de las declaraciones de derechos constitucionales crean la posibilidad de que los individuos o los subgrupos dentro de la comunidad india puedan ser oprimidos en nombre de la solidaridad de grupo o de la pureza cultural.»)[51]

En el caso especial de la reparación de pasadas injusticias estatales, moral y derecho pueden caer en contradicciones, aun cuando ambos estén regidos por el principio del respeto igual, porque el derecho es un medio recursivamente cerrado que sólo se puede relacionar de manera reflexiva en relación con las *propias* decisiones del pasado, pero que no tiene sensibilidad para episodios del pasado anterior del sistema jurídico.[52] En esta medida el conflicto se refleja *en* el derecho, pero no surge *de* él. El modo de vida de grupos iliberales constituye un cuerpo extraño en el interior de los órdenes jurídicos liberales. Las consecuencias contradictorias que se dan a partir del consentimiento de estructuras ajenas se mantienen por ello en el exterior del derecho igualitario. Otro muy distinto es el caso de los grupos religiosos que adecuan sus doctrinas y reformas de origen premoderno a la secularización de Estado y sociedad, para poder afirmarse en el interior de la estructura de la modernidad.

En la actualidad el judaísmo y el cristianismo, que no sólo han marcado la cultura occidental, sino que han desempeñado un papel importante en la genealogía de la idea de igualdad, no tiene ya dificultades fundamentales con la construcción igualitaria y el sesgo individualista de los órdenes liberales. Al igual que todas las grandes religiones, judaísmo y cristianismo elevaron en su momento pretensiones exclusivas de validez y de conformación que no eran en modo

51. Kymlicka (1995), pág. 38 y sig. (trad. cast., pág. 62).
52. Derecho y moral interfieren de otro modo en casos de exigencias de reparación para descendientes de colectivos de víctimas de una política criminal de gobiernos pasados, cuyos sucesores jurídicos son responsabilizados.

alguno reconciliables en sí con las pretensiones de legitimidad de un orden secular jurídico y gubernamental. En el entorno de las sociedades modernas y de los poderes gubernamentales secularizados, la conciencia religiosa se ha visto inducida, por así decir, a una «modernización». Un ejemplo de ello es la modificación cognitiva de transmisión de la tradición hacia exigencias reflexivas y condiciones realistas de separación del grupo.

La pregunta es, sin embargo, si en semejantes procesos de adaptación se desvela el sometimiento del *ethos* religioso bajo las condiciones de una *hipócrita* neutralidad tras la cual se parapeta *de facto* el dominio de otra concepción del bien, justamente el *ethos* secular de la igualdad. ¿Una comunidad religiosa que renuncia a la coacción de fe y garantiza un espacio para una adopción autoconsciente de las verdades de fe, se adapta a las normas impuestas del Estado, o persigue con ello también sus propios motivos? En Europa la Iglesia, mucho antes del surgimiento del Estado neutral en relación con las cosmovisiones, se levantó contra el pensamiento antropocéntrico del humanismo y el secular de la nueva física, también contra la resaca secularizadora de la economía capitalista y de la administración burocrática, y quiso acabar también con la profunda crisis de una división interna de la fe. La neutralización cosmovisiva del poder estatal fue en primer lugar la respuesta a la irreconciliabilidad de las guerras de religión. Y no sólo servía al interés estatal en el mantenimiento de la ley y del orden, sino que transigió también con la necesidad de las mismas comunidades religiosas de someter, en una situación crítica de conciencia, su autocomprensión tradicional a una revisión.

La libertad de religión del Estado liberal universalizada en un derecho ciudadano no sólo ha desactivado el peligro político de que la república plural se desgarre a causa de conflictos cosmovisivos. También ofreció a las comunidades religiosas que buscaban un lugar en el ámbito diferenciado de la modernidad un marco institucional para la solución de sus propios problemas. La solución política para una coexistencia en igualdad de derechos de los poderes religiosos hostiles consistió en una concepción de tolerancia que tomaba en consideración el carácter absoluto, o sea no negociable, de las pretensiones de validez de las convicciones religiosas. Pues la tolerancia no debe confundirse con la indiferencia.

La indiferencia respecto de convicciones y prácticas ajenas o incluso la valoración del otro en su otredad harían de la tolerancia algo superfluo. Se les supone tolerancia a los que a partir de buenas leyes subjetivas en cada caso rechazan otras convicciones y prácticas, con

la conciencia de que se trata de un disenso cognitivo pero a largo plazo irresoluble. En todo caso los prejuicios no son considerados motivos legítimos de rechazo; la tolerancia sólo es exigible y posible si los participantes apoyan su rechazo en una incompatibilidad *razonablemente* persistente. No hacemos frente al racista o al chauvinista con una apelación a más tolerancia, sino con la exhortación a que supere sus prejuicios.[53] Estas condiciones específicas se oponen de modo patente a la disposición dogmática de las comunidades de fe. Pero, ¿en qué consiste el precio que deben pagar por ello? ¿Qué se les exige a los que sacan provecho de la tolerancia de los otros?

Con el derecho fundamental a la libertad religiosa, el Estado liberal quiere que, en el nivel cognitivo, un disenso irreconciliable y permanente entre creyentes, creyentes de otra fe y no creyentes se desvincule del plano social tanto como para que las interacciones de los ciudadanos políticos del espacio político común no se vean afectadas. Para el Estado es crucial desactivar la destructividad social de un conflicto cosmovisivo mediante la amplia neutralización de las consecuencias de sus acciones. Por el contrario, para las comunidades religiosas es importante la circunstancia de que el Estado reconozca la legitimidad del disenso persistente. Esto les asegura la libertad de movimientos para, desde la perspectiva interna de sus propias doctrinas intactas en su sustancia, relacionarse de manera cognitivamente evidente tanto con las orientaciones de fe de otras comunidades religiosas como con las formas de pensamiento y de trato de sus entornos seculares. De este modo se complementan las funciones que cumple la tolerancia jurídicamente garantizada tanto en una dirección como en la otra. Esta tolerancia sirve, en no menor medida que la existencia política del Estado liberal, a la autoafirmación de las comunidades religiosas en una sociedad que se moderniza continuamente. Pero, preguntamos de nuevo: ¿a qué precio adquieren las comunidades religiosas este margen de maniobra para una transformación de sí mismas? ¿No son estas condiciones de posibilidad al mismo tiempo limitaciones injustas?

Toda religión es originalmente «imagen del *mundo*» o «comprehensive doctrine» («doctrina omnicomprensiva») también en el sentido en que la autoridad pretende estructurar una forma de vida *en su totalidad*. Bajo las condiciones de la secularización de la sociedad y del pluralismo cosmovisivo la religión debe abandonar esta pretensión de una conformación omniabarcante de la vida. Con la diferenciación funcional de los sistemas sociales parciales la vida de las comunidades religiosas se separa también de sus entornos sociales. El papel del miembro de la comunidad se distingue del del ciudadano de la sociedad. Y dado que el Estado liberal depende de una integración política de los ciudadanos que va más allá de un mero *modus vivendi*, esta diferenciación de las pertenencias no se puede agotar en una adaptación cognitivamente exigente del *ethos* religioso a las leyes *impuestas* de la sociedad secular. La comunalización religiosa sólo sintoniza con la socialización secular cuando las proposiciones correspondientes de normas y valores no se distinguen *unas de otras*, tampoco desde la perspectiva interna, sino cuando una proposición se sigue de modo consiste *de la otra*. Para designar esta «incrustación» del universalismo igualitario del orden jurídico en el *ethos* correspondiente de cada imagen religiosa del mundo, John Rawls eligió la imagen de un módulo: a pesar de haber sido construido con ayuda de fundamentos cosmovisivamente neutrales, éste debe adecuarse a cada uno de los contextos de fundamentación ortodoxos.[54]

Semejante diferenciación cognitiva de la moral social igualitaria *a partir* del *ethos* de la comunidad no sólo es una expectativa normativa con la que el Estado confronta a las comunidades religiosas. Antes bien, *coincide* con el propio interés de estas comunidades de afirmarse en el seno de la sociedad moderna y hacerse con la posibilidad de ejercer su propia influencia en toda la sociedad a través del espacio público político. Mediante la participación en las confrontaciones nacionales sobre cuestiones morales y éticas, las comunidades religiosas pueden promover una autocomprensión postsecular de la sociedad al completo, hecho lo cual puede contarse con la perpetuación vital de la religión en un entorno en continuo proceso de secularización.

Con ello aún no se ha respondido a la pregunta acerca de si las comunidades religiosas deben pagar un precio injusto desde el punto de vista de la igualdad entre ciudadanos del Estado. La exigencia de tolerancia tiene dos aspectos. Cada cual puede realizar el propio *ethos* sólo en los límites de las iguales libertades éticas para todos. Por consiguiente todos deben respetar el *ethos* del otro en estos límites. No necesita adoptar las concepciones rechazadas del otro, pues las propias certezas y pretensiones de verdad se mantienen intactas. La exigencia no es el resultado de una relativización de las propias convicciones, sino de la limitación de su actividad práctica, o sea, de

53. Véase R. Forst, «Toleranz, Gerechtigkeit, Vernunft», en *id.* (comp.), *Toleranz*, Fráncfort del Meno, 2000, págs. 119-143.

54. J. Rawls (1998), págs. 76 y sigs.

la consecuencia de dejar que el propio *ethos* se despliegue sólo de manera limitada y de tener que aceptar las consecuencias prácticas del *ethos* del otro. Estas cargas concomitantes de la tolerancia se reparten de manera no simétrica entre creyentes y no creyentes.

Para la conciencia del ciudadano secularizado que, con un estrecho equipaje metafísico, se puede comprometer con una fundamentación, moralmente «independiente», de la democracia y de los derechos humanos, lo justo puede disfrutar de franca preeminencia no coaccionada frente al bien sustantivo. Bajo esta premisa, a partir del pluralismo de los *modos de vida*, en los que se reflejan en cada caso imágenes del mundo distintas, no se dan disonancias cognitivas con las propias convicciones éticas. Pues, desde esta perspectiva, en los diversos modos de vida se encarnan diversas *orientaciones de valor*. Y diversos valores no se excluyen mutuamente como lo hacen diversas *verdades*. De modo que para la conciencia secular no existen dificultades para reconocer que un *ethos* extraño posee la misma autenticidad para el otro y disfruta de la misma preeminencia como el propio *ethos* para uno mismo.

Para el creyente, que alcanza su propia comprensión ética a partir de verdades de fe que reivindican validez universal, el asunto es distinto. Tan pronto como la idea de la vida correcta se orienta según caminos religiosos de salvación o conceptos metafísicos de lo bueno, surge una perspectiva divina (o una «view from nowhere») a partir de la cual (o desde la cual) las otras formas de vida no sólo parecen otras, sino *erradas*. Cuando el *ethos* extraño no es sólo una cuestión de valoración relativizable, sino de verdad o mentira, la exigencia de que cada ciudadano, con independencia de su autocomprensión ética y de su conducción de vida, merece el mismo respeto, supone una carga mayor.

No es sorprendente que el efecto de la exigencia de tolerancia en creyentes y no creyentes no sea neutral, pero no es *per se* expresión de una injusticia. A saber, no se trata de una carga unilateral. También se le exige un precio al ciudadano religiosamente no musical. La comprensión de la tolerancia de las sociedades pluralistas de constitución liberal no sólo exige que el creyente en su trato con los que tienen otras creencias considere que tiene que contar *razonablemente* con la persistencia de un disenso. La misma idea se le exige al no creyente en su trato con el creyente. Para la conciencia secular esto significa la exhortación nada trivial a determinar *autocríticamente* la relación de creer y saber desde la perspectiva del saber mundano. La expectativa de un no acuerdo persistente entre el saber mundano y la tradición religiosa sólo merece el predicado «racional» si se les atribuye, de manera en modo alguno irracional, un estatuto epistémico a las convicciones religiosas desde la perspectiva del saber secular.

La garantía de libertades éticas iguales exige la secularización del poder estatal, pero prohíbe la sobreuniversalización de la visión secularizada del mundo. Los ciudadanos secularizados no pueden, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, ni denegar por principio el potencial de verdad de las visiones religiosas del mundo, ni cuestionar el derecho de los conciudadanos creyentes a hacer aportaciones en lenguaje religioso a la discusión pública. Una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en esfuerzos para traducir las aportaciones relevantes de un lenguaje religioso a uno públicamente accesible.[55] Aun cuando ambas expectativas de no neutralidad no pudieran equilibrar los efectos del principio de tolerancia, un resto de desequilibrio no cuestiona la justificación del principio mismo. Pues a la luz de la sangrante injusticia que es superada con la desaparición de la discriminación religiosa, sería desproporcionado si los creyentes, a causa de su carga repartida asimétricamente, rechazaran la exigencia misma de tolerancia.

Esta reflexión abre el camino para una comprensión dialéctica de la secularización cultural. Si concebimos la modernización de la conciencia pública en Europa como un proceso de aprendizaje, que concibe y modifica mentalidades tanto religiosas como mundanas, en tanto que obliga a la tradición de la Ilustración así como a las doctrinas religiosas a reflexionar sobre sus respectivas fronteras, entonces también una nueva luz ilumina la tensión de alcance internacional entre las grandes culturas y religiones mundiales. La globalización de mercados, medios y otras redes no deja a ninguna nación hoy en día una opción prometedora de bajarse de la modernización capitalista. Las culturas no occidentales, al hilo de una modernización en la que también participan activamente pero que aún no ha sido suficientemente conformada, tampoco se pueden sustraer a los retos de la secularización y del pluralismo cosmovisivo. Sólo por la senda de una «modernidad alternativa» podrán afirmar su peculiaridad cultural frente a la cultura mundial capitalista marcada por Occidente. Esto significa, sin embargo, que sólo pueden hacer frente

55. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Fráncfort del Meno, 2001 (trad. cast.: «Creer y saber», en J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002).

con los propios recursos culturales al poder nivelador que se infiltra *desde fuera*, si en estos países la conciencia religiosa también se abre a una modernización *desde dentro*.[56] Si estas culturas, ante desafíos similares, encuentran algo equivalente a la innovación europea de la separación de Estado e Iglesia, la adaptación constructiva a los imperativos de la modernización social no será un sometimiento bajo normas ajenas a su cultura, del mismo modo que el tránsito de mentalidad y la destradicionalización de las comunidades de fe en Occidente no ha sido un mero sometimiento bajo normas liberales igualitarias.

56. Ch. Taylor, «Two Theories of Modernity», *Public Culture*, 11, 1 (1999), págs. 153 174.

CAPÍTULO 11

¿UNA CONSTITUCIÓN POLÍTICA PARA UNA SOCIEDAD MUNDIAL PLURALISTA?[1]

Las oportunidades de éxito del proyecto de una «condición cosmopolita» no son peores hoy, tras la invasión de Irak contraria al derecho internacional, de lo que lo fueron en 1945, tras la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, o en 1989/1990, tras el final de la constelación de poder bipolar. Esto no significa que las oportunidades sean buenas; pero no debemos perder de vista las proporciones de las circunstancias. El proyecto kantiano llegó a ser parte de la agenda política primero con la Liga de Naciones; por tanto, tras más de doscientos años; y la idea de la construcción de un ordenamiento cosmopolita recibió su primera forma institucional duradera con la fundación de las Naciones Unidas. Desde comienzos de la década de los noventa, las Naciones Unidas han aumentado su peso político y se han convertido en un factor nada irrelevante en los conflictos políticos mundiales. Incluso la superpotencia se vio obligada a entrar en confrontación con la organización mundial cuando esta última le denegó la legitimación, requerida con amenazas, para una intervención decidida de manera unilateral. Las Naciones Unidas se han sobrepuesto tan bien al subsiguiente intento de marginarlas que ahora tratan de acometer la reforma pendiente de sus principales corporaciones y organismos dependientes.

Desde diciembre de 2004 han estado a la vista las propuestas para una Comisión de Reforma encargadas por el Secretario General. Como veremos después, las reformas propuestas son el resultado de un análisis inteligente de errores anteriores. Este proceso de aprendizaje dirige la voluntad política de manera inequívoca en la dirección de una prosecución del proyecto kantiano. Con esto no se expresa simplemente la idea de un estado de paz asegurado duraderamente. Ya Kant expandió este concepto negativo de la ausencia de guerra y violencia

1. Le agradezco de nuevo a Armin von Bogdandy, experto en derecho internacional, sus correcciones y comentarios.

militar hasta un concepto de paz como una implicación de la libertad garantizada con arreglo a derecho. Hoy día, el concepto comprehensivo de la seguridad colectiva se extiende además hasta las recursos para las condiciones de vida bajo las cuales los ciudadanos de todas las partes de la tierra pueden disfrutar fácticamente de libertades garantizadas con arreglo a derecho. Sin embargo, nosotros todavía podemos orientarnos por la idea de Kant de una condición cosmopolita sólo si la entendemos de una manera suficientemente abstracta. Quiero mostrar primero por qué es incompleta la alternativa kantiana entre una república mundial y una liga de naciones [I] y cómo se puede entender el proyecto kantiano bajo las circunstancias actuales [II]. A continuación quisiera explicar por qué con el éxito de este proyecto está en juego nada menos que la substancia democrática de las formas de la socialización política que aún hoy son posibles [III]. Y, para terminar, examinaré dos tendencias históricas que salen al encuentro de este proyecto [IV y V].

I

Hobbes interpretó la relación entre el derecho y la protección de la seguridad en términos funcionalistas: los ciudadanos sometidos al derecho obtuvieron del poder del ordenamiento estatal la garantía de la protección a cambio de su obediencia incondicional.[2] En cambio, para Kant la función pacificadora del derecho está interconectada conceptualmente con la función constituyente y garantizadora de la libertad de una condición constitucional que los ciudadanos reconocen como legítima. Pues la validez del derecho no está basada sólo fácticamente en la amenaza de sanciones por parte del poder estatal, sino también intrínsecamente en las razones para la pretensión de que merece reconocimiento por parte de sus destinatarios. Kant ya no opera, como Hobbes, con un concepto empirista del derecho. Sin embargo, con su concepción de una transición desde el derecho internacional centrado en los Estados hasta un derecho cosmopolita, Kant también se alejó del enfoque de Rousseau.

2. En lo que sigue me baso en mi ensayo «Das Kantische Projekt und der gespaltene Westen», en J. Habermas, *Der gespaltene Westen*, Surhkamp, Fráncfort del Meno, 2004, págs. 113-193 (trad. cast.: «El proyecto kantiano y el Occidente escindido», en J. Habermas, *El Occidente escindido. Pequeños escritos políticos X*, Madrid, Trotta, 2006, págs. 113-187).

Kant se separa de la concepción republicana de que la soberanía interna del pueblo se refleja en la soberanía externa del Estado y, por tanto, se desprende de la concepción de que la autodeterminación democrática de los ciudadanos queda reflejada en la autoafirmación diplomática y, si fuera necesario, militar de la propia forma de vida. Para Kant, el hecho de que la energía de la voluntad democrática que constituye la dominación esté enraizada particularistamente en el *ethos* de un pueblo no significa necesariamente que la energía de una constitución democrática para racionalizar la dominación esté restringida al Estado nacional. Pues el sentido universalista de los principios constitucionales de un Estado nacional apuntan más allá de los límites de las tradiciones y costumbres nacionales que también se expresan, no cabe duda, en las instituciones locales de la constitución.

Por medio de estas dos operaciones (a saber, la interconexión de la idea de paz con el estado de libertades garantizadas legalmente y la separación de la autodeterminación democrática en el interior con respecto a la autoafirmación belicista hacia el exterior), queda abierto el camino para que aquella «Constitución civil» que, en la época de Kant, acababa de surgir como resultado de las Revoluciones francesa y norteamericana, se proyecte desde el plano del Estado nacional hasta el nivel global. De este modo nació el concepto de una constitucionalización del derecho internacional. La grandiosa innovación de esta conceptualización, que se adelantó con mucho a las relaciones de su época, consiste en la consecuente transformación del derecho internacional, entendido como un derecho de los Estados, en un derecho cosmopolita, entendido como un derecho de los individuos. Estos ya no disfrutan entonces del estatuto de sujetos de derecho tan sólo en tanto que ciudadanos de un Estado nacional, sino también en tanto que miembros de una sociedad mundial constituida políticamente.

Sin embargo, Kant es incapaz de imaginar la constitucionalización del derecho internacional en otros términos que no sean los de una transferencia de las relaciones internacionales a las relaciones intraestatales. Al final, él mantuvo la idea de una república mundial, aun cuando sugirió el «substituto» de una liga de naciones como el siguiente paso en la dirección hacia un tal Estado de naciones. El tránsito hacia una república mundial pareció requerir la estación intermedia de esta débil concepción de una asociación voluntaria de Estados pacíficos que aún permanecieran siendo soberanos. Gracias al mejor conocimiento inmerecido del que disponen las generaciones posteriores, nosotros podemos reconocer fácilmente, con la vista puesta en las redes legales y políticas de una sociedad global plura-

lista, altamente interdependiente y funcionalmente diferenciada, las restricciones conceptuales que le impidieron a Kant romper con aquella infructuosa alternativa y concebir el fin de la constitucionalización del derecho internacional, la «condición cosmopolita», en términos lo suficientemente abstractos como para que ésta no coincida con la república mundial ni sea despachada como algo utópico.

La República Francesa centralista, que fue el modelo para el Estado constitucional democrático que Kant tuvo a la vista, sugiere la concepción de que la soberanía del pueblo es indivisible.[3] Sin embargo, en un sistema de múltiples niveles con una estructura federalista, la voluntad democrática del pueblo, como totalidad de los ciudadanos, se ramifica ya desde su propia fuente en los distintos canales de legitimación, conectados en paralelo, de las elecciones a los parlamentos locales, estatales o federales. El modelo de Estados Unidos (y el debate planteado en los *Federalist Papers*) aporta un temprano testimonio de esta concepción de la «soberanía dividida».[4] La imagen de una república mundial constituida federalmente podría haber disipado el temor de Kant de que los pueblos que estuvieran bajo la coacción normalizadora y el «despotismo sin alma» de un «Estado de naciones» que abarcara al mundo entero quedarían despojados de su identidad y especificidad cultural. Este temor puede explicar su búsqueda de un «substituto», pero no explica por qué Kant sintió que tenía que concebir la condición cosmopolita en la forma institucional de un Estado.

Para ello puede haber sido decisiva otra estrechez conceptual que nosotros podemos superar hoy día a la vista de una red cada vez más densa de organizaciones internacionales. El republicanismo preponderante en Francia explica la fuerza racionalizadora de una juridización del poder político recurriendo a una voluntad popular constituyente que reconfigura la dominación política desde sus cimientos. El contrato social de Rousseau sugiere la unidad del Estado y la constitución porque ambos surgen *uno actu*, es decir, de una manera cooriginaria desde la voluntad del pueblo. Al atenerse a esta tradición, Kant descuidó otra tradición constitucional alternativa que no sabe de un tal ensamblaje conceptual del Estado y la constitución. Porque, según las ideas liberales, la constitución no debe tener la función de *constituir la autoridad*, sino sólo la función de *delimitar el poder*. Las asambleas de estamentos durante la primera modernidad ya incorporaron la idea de la restricción y del contrapeso mutuos entre los «poderes dominantes» (la aristocracia, el clero y las ciudades, que hacían frente al monarca). El liberalismo desarrolla esta idea en el sentido moderno de la división de poderes del Estado de derecho.

La constitución política que pone la mira ante todo en la limitación del poder establece un «imperio de la ley» que, incluso sin tener orígenes democráticos, puede configurar normativamente las relaciones de poder existentes y dirigir el uso del poder político hacia canales legalmente vinculantes. Al renunciar a la identidad de los gobernantes con los gobernados, una constitución de este tipo hace posible la separación conceptual de tres elementos: la constitución, los poderes del Estado y la ciudadanía.[5] Aquí, por lo tanto, los conceptos básicos no obstaculizan la separación de los elementos que están engranados en el Estado democrático. Entre tanto, la juridificación de la cooperación entre Estados en redes multilaterales o en sistemas de negociación transnacionales ha conducido, de hecho, hasta formatos de una constitución de las organizaciones internacionales que no adoptan ningún carácter estatal y que carecen también de los fundamentos de legitimación de la voluntad de una ciudadanía organizada. Tales constituciones regulan las interacciones funcionalmente especificadas entre los Estados nacionales; e incluso a las redes inclusivas, extendidas por todo el mundo, les falta la metacompetencia que caracteriza a los Estados, esto es, carecen de la competencia para definir y expandir llegado el caso sus propias competencias.

De este modo, el tipo liberal de constitución, que sólo restringe, pero no constituye el poder estatal, abre la perspectiva conceptual para una constitucionalización no-estatal del derecho internacional, en la forma de una sociedad mundial constituida políticamente y sin

3. W. Kersting, «Globale Rechtsordnung oder weltweite Verteilungsgerechtigkeit?», en su *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*, Fráncfort del Meno, 1997, págs. 243-315, aquí pág. 269.

4. Sobre la teoría de la soberanía en el Estado constitucional, véase M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre*, 5ª edición, Opladen, 1994, pág. 273 (trad. cast.: *Introducción a la Teoría del Estado. Fundamentos históricos de la legitimidad del Estado constitucional democrático*, Buenos Aires, Depalma, 1980). Erhard Denninger considera erróneo el concepto de «soberanía dividida» en referencia al actual Estado constitucional europeo; véase E. Denninger, «Vom Ende nationalstaatlicher Souveränität in Europa», en su *Recht in globaler Unordnung*, Berlín, 2005, págs. 379-394.

5. Véase Günter Frankenberg, «Die Rückkehr des Vertrages. Überlegungen zur Verfassung der Europäischen Union», en L. Wingert y K. Günther (comps.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2001, págs. 507-538.

un gobierno mundial. Con la transición desde el derecho internacional centrado en los Estados hasta el derecho cosmopolita, quedan restringidos los espacios de acción de los actores estatales, sin que el atributo de éstos como sujetos del ordenamiento jurídico que se extiende al mundo entero se vea desalojado por los sujetos individuales del derecho cosmopolita. A la par que los ciudadanos cosmopolitas, los Estados constituidos republicanamente siguen siendo más bien sujetos de una constitución mundial que, por su parte, está desprovista de un núcleo estatal. Dicho esto, la combinación de los dos tipos de constitución que se han desarrollado hasta ahora en las tradiciones jurídicas en competencia plantea el problema de cómo se pueden reacoplar las decisiones políticas en el nivel de organización supraestatal con los canales estatales de legitimación.[6] Volveré sobre esta cuestión más adelante.

Hay un motivo adicional que pudo haber inducido a Kant a buscar un substituto para la efusiva idea de la república mundial. Las dos revoluciones constitucionales del siglo XVIII provocaron la idea, tanto en los contemporáneos como en las generaciones posteriores, de que las constituciones políticas son debidas a un acto repentino de la voluntad en un momento histórico favorable. La imagen de los acontecimientos de París estuvo marcada por la sublevación espontánea de las masas entusiasmadas que aprovechaban la ventana abierta de la oportunidad del momento propicio. La creación de la constitución republicana pareció estar unida a una situación de excepción y a un acto fundacional legendario. Si la ocurrencia del momento revolucionario en un lugar determinado era de por sí improbable, una coincidencia de tales improbabilidades en muchos lugares tuvo que parecer realmente inimaginable. Supongo que esta es la intuición que está detrás de la curiosa afirmación de Kant de que los pueblos de la tierra «de acuerdo con su idea del derecho internacional», es decir, de acuerdo con su idea de autodeterminación soberana, «no quieren en absoluto» la fusión de sus Estados en un Estado de naciones.[7]

Mientras tanto nos hemos acostumbrado a concebir la institucionalización del derecho internacional como un proceso a la larga cu-

6. Ch. Möllers analiza este vínculo, tomando el ejemplo de la Unión Europea, en su capítulo introductorio (dedicado a la constitución y la constitucionalización), en A. v. Bogdandy (comp.), *Europäisches Verfassungsrechts*, Berlín, 2003, págs. 1-56.

7. I. Kant, «Zum Ewigen Frieden», BA 38 (citado según la edición de las obras de Kant publicada por W. Weischedel), vol. VI, pág. 212 (trad. cast.: *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985).

yos portadores no son las masas revolucionarias, sino ante todo los Estados nacionales y las alianzas regionales de Estados. Por una parte, este proceso está siendo llevado hacia adelante deliberadamente con los medios clásicos de los tratados internacionales y de la fundación de organizaciones internacionales; y, por otra parte, también se está desarrollando e incrementando en respuesta a los estímulos sistémicos que han sido liberados y a los efectos laterales no intencionados que ello conlleva. Esta mezcla de acción intencional y de espontaneidad cuasi-natural se manifiesta, por ejemplo, en la globalización económica (de los mercados, de la inversión y de la producción) que fue primero resultado de la toma de decisión política y después, como reacción a las necesidades de coordinación y de regulación que surgieron con ello, en la ampliación y la remodelación de los núcleos institucionales de un régimen económico global.

El dilatado patrón temporal de ese proceso, en el que la intervención política va de la mano con el crecimiento sistémico, sugiere que debemos hablar de niveles o acaso de grados de constitucionalización.[8] El mejor ejemplo es la unificación europea, que va hacia adelante pese a que su marco normativo no ha ofrecido hasta el día de hoy una respuesta a la cuestión de la finalidad (*finalité*), esto es, a la cuestión de si la Unión Europea llegará a ser un Estado federal de nacionalidades con diferenciaciones internas pronunciadas, o si continuará expandiéndose en el nivel de integración de una organización supranacional estipulada internacionalmente, sin asumir las cualidades de un Estado. Un papel importante lo desempeña la «dependencia del camino» (*path-dependence*) de un modo de decisión que, mediante la secuencia acumulativa de definiciones pasadas, restringe cada vez más el alcance de futuras alternativas incluso frente a la voluntad de los participantes en el proceso.

Hasta aquí he discutido tres puntos de vista desde los que la idea kantiana de la transformación del derecho internacional centrado en los Estados en un derecho cosmopolita se puede liberar de la desorientadora concretización de la figura de una república en formato mundial. He comenzado recordando la noción federalista de la soberanía dividida y el concepto general de un sistema de multiniveles. A continuación he introducido la distinción entre dos tipos de constitución, que enfocan respectivamente la constitución de la autoridad o la delimitación del poder, y he mencionado que ambos podrían en-

8. Esto es algo que enfatizan Th. Cottier y M. Hertig en «The Prospects of 21st Century Constitutionalism», *Max Planck Yearbook of United Nations Law*, vol. 7, 2004.

trar en una nueva combinación en la constitución política de una sociedad mundial sin un gobierno mundial. Y finalmente he aludido a la idea procesual de una constitucionalización del derecho internacional que avanza gradualmente y que fue iniciada y acarreada por los gobiernos más que por los ciudadanos, antes de llegar a ser ampliamente efectiva gracias a la paulatina internacionalización de las construcciones legales anticipatorias.

Con la mirada puesta en las estructuras que existen actualmente, podemos bosquejar sobre estas bases una alternativa conceptual a la república cosmopolita (y a sus variantes contemporáneas).[9] Para ello hemos de efectuar tres reajustes en la trama de conceptos de la teoría política. Tenemos que: [a] adaptar el concepto de la soberanía estatal a las nuevas formas de gobernar más allá del Estado nacional; [b] revisar el vínculo conceptual entre el derecho coercitivo y el monopolio estatal de la violencia, en favor de la concepción de que el derecho supraestatal está respaldado por los potenciales estatales de sanción; y [c] señalar el mecanismo que explica cómo pueden las naciones transformar su forma de entenderse a sí mismas.

[a] De acuerdo con la versión del nacionalismo liberal, la soberanía estatal y la prohibición por parte del derecho internacional de la intervención en los asuntos internos pueden entenderse como la consecuencia del principio de la soberanía popular. La competencia para autoafirmarse hacia fuera refleja la autodeterminación democrática de los ciudadanos que es determinante en el interior.[10] El Estado tiene que estar provisto del derecho y de la capacidad para conservar la identidad y la forma de vida de la comunidad política que han sido objeto de la voluntad política y, si es necesario, para protegerlas con el uso de la fuerza militar contra otras naciones. La autodeterminación en el interior requeriría de la protección hacia fuera frente una

9. Sobre la «democracia cosmopolita», véase D. Archibugi, D. Held (comps.), *Cosmopolitan Democracy*, Cambridge, 1995; y D. Held, *Democracy and the Global Order*, Cambridge, 1995 (trad. cast.: *La democracia y el orden global*, Barcelona, Paidós, 1997). Sobre la república mundial federal, véase Otfried Höffe, *Demokratie mi Zeitalter der Globalisierung*, Múnich, 1999.

10. Así lo defiende todavía M. Walzer en *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Nueva York, 1977 (trad. cast.: *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Barcelona, Paidós, 2001); y en *Erklärte Kriege — Kriegserklärungen*, Hamburgo, 2003 (trad. cast.: *Reflexiones sobre la guerra*, Barcelona, Paidós, 2004). Véase también las discusiones que componen el artículo «Twenty Years of Michael Walzer's Just and Unjust Wars», en *Ethics & International Affairs*, 11 (1997), págs. 3-104.

determinación extranjera. Sin embargo, esta concepción encuentra dificultades ante las condiciones de una sociedad mundial altamente interdependiente. Si ni siquiera una superpotencia puede ya garantizar la seguridad y el bienestar de su propia población por sus propias fuerzas, sino sólo con la cooperación de otras naciones, entonces se ha transformado el sentido clásico de la «soberanía».

Mientras que la soberanía estatal en el interior ya no se agota en el mero mantenimiento de la ley y el orden, sino que se extiende también hasta la garantía efectiva de los derechos civiles, la soberanía externa requiere hoy día tanto de la habilidad de cooperar con socios como de la capacidad de defenderse de enemigos externos. El cumplimiento soberano del mandato constitucional requiere también de la capacidad y de la disposición del Estado a tomar parte en igualdad de derechos en los esfuerzos colectivos para resolver los problemas que se plantean tanto en el nivel global como en el nivel regional y que ya sólo pueden ser resueltos en el marco de las organizaciones internacionales y supranacionales.[11] Esto presupone la renuncia al derecho a ir a la guerra (al *ius belli*), así como el reconocimiento de la obligación de la comunidad internacional a proteger a las poblaciones contra la violencia de un Estado criminal o en proceso de desintegración.

[b] Resulta interesante que la comunidad internacional pueda transferir este derecho a imponer sanciones a una organización mundial sin equipar a ésta, al mismo tiempo, con un monopolio global de la fuerza. En oposición a la imagen convencional de la estructura del derecho coactivo, aquí se abre una brecha entre las instancias supranacionales que disponen de la competencia para fijar el derecho y las instancias estatales que se reservan los medios de la aplicación legítima de la fuerza para imponer el derecho fijado supranacionalmente. El monopolio de la violencia sigue permaneciendo en los Estados soberanos individuales, aún cuando éstos, en tanto que miembros de las Naciones Unidas, ceden formalmente al Consejo de Seguridad el derecho a decidir sobre el uso de la fuerza militar (excepto en el caso de la legítima defensa justificada). Con arreglo al patrón de comportamiento que se ha practicado en los sistemas de seguridad colectiva, para asegurar la eficacia de una resolución del Consejo de Seguridad

11. Véase la definición correspondiente de «nueva soberanía» en A. Chayes y A. H. Chayes, *The New Sovereignty: Compliance with International Regulatory Agreements*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1995.

a intervenir en los asuntos de un Estado basta con que haya miembros suficientes en número y suficientemente potentes que pongan a disposición sus capacidades para imponer una misión que ha sido decidida en común. La Unión Europea proporciona un ejemplo convincente del efecto de la vinculación de las normas legales de orden superior que son «respaldadas» tan sólo de esta manera circular por los Estados miembros, formalmente subordinados. Los medios del poder para sancionar las leyes decididas en Bruselas y en Estrasburgo siguen quedando en manos de los Estados individuales, que son quienes «traducen» este derecho.

[c] Este ejemplo también viene al caso para ilustrar la «hipótesis de la eficacia de la norma»[12] sin la cual apenas podría hacerse plausible empíricamente el proyecto kantiano de una constelación cosmopolita. Las construcciones jurídicas que introducen las élites políticas en las arenas supraestatales son positivaciones que influyen al modo de una profecía que se autocumple (*self-fullfilling prophecy*). Esta clase de fijación del derecho anticipa la transformación de la conciencia que sólo se desarrolla entre los destinatarios en el transcurso de una implementación que procede por etapas. En el medio de los discursos que acompañan a las innovaciones legales se cumple una interiorización gradual del espíritu de los textos de los reglamentos, cuya letra tan sólo es reconocida por de pronto de un modo declamatorio. Esto vale en igual medida para los Estados y para los ciudadanos. En un proceso de aprendizaje de este tipo, circularmente autorreferencial y desplegado constructivamente, se transforma el modo como se entienden los papeles de las partes contratantes nacionales. En el curso de su familiarización con los actos de cooperación estipulados soberanamente, se transforma el modo como se entienden a sí mismos los actores colectivos que deciden de manera autónoma, conscientes de que son miembros de organizaciones que tienen derechos y deberes. Y es a través de esta vía como los Estados soberanos pueden también aprender a subordinar los intereses nacionales a las obligaciones que ellos han asumido en tanto que miembros de la comunidad internacional o en tanto que compañeros de juego en las redes transnacionales.

12. Sobre la importancia del concepto socio-constructivista de aprendizaje para la teoría de las relaciones internacionales, véase B. Zangl, M. Zürn, *Frieden und Krieg*, Fráncfort del Meno, págs. 118-148.

II

Después de estas clarificaciones previas, la idea kantiana de una condición cosmopolita se puede desarrollar de un modo que, si bien se adelanta a las realidades del presente, también queda en contacto con ellas. Quisiera describir la sociedad mundial constituida políticamente, tal como la he bosquejado en otro lugar,[13] como un sistema de muchos niveles que puede hacer posible, incluso en ausencia de un gobierno mundial, una política interna mundial de la que carecemos hasta la fecha, especialmente en los campos de las políticas globales económicas y medioambientales. Mientras que el sistema de derecho internacional que se centraba en los Estados tan sólo conocía una clase de jugador, los Estados nacionales, y dos tipos de campos de juego, la política interna y la política exterior o, en otras palabras, los asuntos internos y las relaciones internacionales, la nueva estructura de la sociedad cosmopolita se caracteriza por *tres arenas* y por *tres clases de actores colectivos*.

La *arena supranacional* está ocupada por un único actor. La comunidad internacional toma la forma institucional de una *organización mundial* que tiene la capacidad de actuar en campos políticos bien circunscritos sin asumir ella misma un carácter estatal. Las Naciones Unidas carecen de la competencia para determinar o expandir sus propias competencias a voluntad. Está facultada para cumplir de manera efectiva y, sobre todo, de manera no-selectiva dos funciones, la de salvaguardar la paz y la de imponer los derechos humanos a una escala mundial; y, al mismo tiempo, también está limitada en esas dos funciones fundamentales, pero determinadas con exactitud. De ahí que la reforma pendiente de las Naciones Unidas no sólo tenga que poner la mira en fortalecer las instituciones centrales, sino también y al mismo tiempo en desconcentrar funcionalmente ese complejo central con respecto a las organizaciones especiales y complementarias de las Naciones Unidas, que se encuentran ampliamente ramificadas (y enmarañadas con otras formas de organización internacionales).[14]

Por supuesto, la formación de la opinión y la voluntad dentro de la organización mundial debería reacoplarse con los flujos de comu-

13. Habermas (2004), págs. 133 y sigs., y págs. 174 y sigs. (trad. cast.: págs. 132 y sigs., y 170 y sigs.)

14. Para una visión de conjunto sobre la familia de las Naciones Unidas, véase D. Held, *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Polity Press, Cambridge, 2004, pág. 82 y sig. (trad. cast.: *Un pacto global. La alternativa socialdemócrata al consenso de Washington*, Madrid, Taurus, 2005).

nicación de los parlamentos nacionales, abrirse a la participación las Organizaciones No Gubernamentales con derecho de intervención y exponerse a la observación de una esfera pública mundial movilizada. Sin embargo, incluso una organización mundial adecuadamente reformada seguirá estando compuesta directamente de Estados nacionales y no de ciudadanos del mundo. A este respecto, se asemeja más a una Liga de Naciones que al Estado de naciones de Kant. Pues, sin una república mundial no puede haber ningún parlamento mundial, por modesto que fuera. Los actores colectivos no son absorbidos *sin dejar huella* por el nuevo orden que ellos mismos tienen que empezar estableciendo con el único instrumento disponible, los tratados del derecho internacional.

Para poder ser el principal pilar del pacifismo legal protegido por la fuerza, la organización mundial tiene que apoyarse permanentemente en los centros de poder organizados estatalmente.[15] Junto con los individuos, los Estados siguen siendo sujetos de un derecho internacional que ha mutado en un derecho cosmopolita y, por eso, la comunidad internacional es capaz de garantizar la protección de los derechos fundamentales a los ciudadanos particulares, si es necesario incluso contra su propio gobierno.

En tanto que miembros de la comunidad internacional, los Estados nacionales tienen también que mantener una posición de privilegio en vista de los objetivos de largo alcance que las Naciones Unidas han publicado recientemente bajo el título de «Objetivos de Desarrollo para el Milenio» (*Millennium Development Goals*). La protección de los ciudadanos cosmopolitas enunciada en los pactos de los derechos humanos ya no se restringen tan sólo a los derechos liberales y políticos fundamentales, sino que se extienden además hasta las condiciones materiales «que se han de habilitar» para que quienes viven en circunstancias penosas se pongan en la situación de hacer uso fácticamente de los derechos que tienen garantizados formalmente.[16] Al día de hoy, en el escenario de las redes y organizaciones *transnacionales* se adensan y traslapan muy diversas formaciones institucionales que se las ven con la creciente necesidad de coordinación a que se ve sujeta una sociedad mundial cada vez más compleja.[17] Sin embargo, la *coordinación* de los actores estatales y no estatales representa una forma de regulación que sólo alcanza a determinadas categorías particulares de problemas transfronterizos.

15. Acerca del «carácer irrenunciable del Estado nacional» en un régimen de política transnacional, véase E. Grande, «Vom Nationalstaat zum transnationalen Politikregime», en U. Beck, Ch. Lau (comps.), *Entgrenzung und Entscheidung*, Fráncfort del Meno, 2004, págs. 384-401.

16. Por esta razón se ha abierto camino también en el derecho internacional la concepción de la «democracia social», que tiene su origen en la tradición de la teoría del Estado de derecho de Hermann Heller. A este respecto véase Th. Meyer, *Theorie der sozialen Demokratie*, Wiesbaden, 2005.

Para manejar las cuestiones «técnicas» en un sentido amplio (tales como la estandarización de las medidas y la regulación de las telecomunicaciones o como la prevención de catástrofes, la contención de epidemias y la lucha contra el crimen organizado) basta con los procedimientos para el intercambio de información, para las consultas y deliberaciones, para la supervisión y control o para la toma de acuerdos. Dado que los detalles pueden ser irremediablemente complejos, estos problemas también reclaman el compromiso y la armonización de intereses antagónicos. Sin embargo, hay que diferenciar estos problemas de los asuntos de naturaleza genuinamente «política», tales como las cuestiones relativas a la distribución equitativa en las políticas globales energéticas, medioambientales, financieras y económicas. En tales cuestiones entran en acción los intereses profundamente arraigados y por lo general bastante inflexibles de las sociedades nacionales. En relación con estos problemas de una futura política interna mundial hay una *necesidad de regulación y de configuración* para la que no existen por el momento ni los actores ni los marcos institucionales. Las redes políticas existentes están especificadas funcionalmente y forman, en el mejor de los casos, organizaciones ensambladas de manera más o menos inclusiva que trabajan multilateralmente y en las que los representantes de los gobiernos son quienes acaparan la responsabilidad y quienes llevan la voz cantante. En cualquier caso, esas redes políticas no constituyen por regla general ningún marco institucional para las competencias legislativas y los correspondientes procesos políticos de la formación de la voluntad. Y, aun cuando se estableciera tal marco, seguirían faltando los actores colectivos que pudieran traducir tales resoluciones. Estoy pensando en *regímenes regionales* que poseyeran un mandato para la negociación suficientemente representativo para continentes enteros y que dispusieran de los poderes necesarios para una implementación de sus decisiones a esa escala continental.

La política sólo podría satisfacer de una manera intencional la necesidad de regulación que surge espontáneamente de una sociedad y

17. Puede consultarse un impresionante inventario de las organizaciones internacionales en A.-M. Slaughter, *A New World Order*, Princeton y Oxford, 2004, págs. xv-xviii.

una economía globales que están integradas sistémicamente, si las arenas transnacionales intermediarias quedaran ocupadas por un número abarcable de *jugadores globales* (*global players*). Estos deberían ser lo suficientemente potentes como para poder formar y alternar coaliciones, crear equilibrios de poder flexibles y negociar e imponer compromisos vinculantes (sobre todo en cuestiones que tienen que ver con la estructuración y con el control de los marcos de los sistemas funcionales económicos y ecológicos globales). De este modo, las relaciones internacionales, tal como las conocemos hasta la fecha, continuarían existiendo en el escenario transnacional, aunque con una forma distinta; y la razón de esa modificación sería que, bajo un régimen de seguridad efectivo de las Naciones Unidas, se impediría el recurso a la guerra como un medio legítimo de la resolución de conflictos incluso hasta al más poderoso de los *jugadores globales*. Exceptuando a Estados Unidos, no hay en el momento presente actores con la capacidad de obrar en el nivel transnacional. Y este problema nos hace dirigir la atención hacia el *tercer nivel, el de los Estados nacionales*.

Este nivel sólo se empezó a formar a escala mundial con el final del proceso de la descolonización. Y sólo durante la segunda mitad del siglo XX surgió una comunidad inclusiva de Estados nacionales; durante este periodo, el número de los miembros de las Naciones Unidas ascendió de 51 a 192 Estados. Los Estados nacionales constituyen, por tanto, una formación política comparativamente joven. Aunque se siguen erigiendo como los actores «nacidos» más poderosos y más innovadores en las arenas internacionales, los Estados nacionales se están encontrando actualmente bajo presión. La creciente interdependencia de la economía global y los riesgos transfronterizos de la sociedad mundial sobrepasan el ámbito territorial de sus espacios de acción y sobrecargan sus enlaces de legitimación. Las redes globales hace ya tiempo que han reducido al absurdo el supuesto normativo de la teoría democrática de que tiene que haber una congruencia entre aquellos que participan responsablemente en las decisiones políticas y aquellos que están afectados por ellas.[18]

Por eso, los Estados individuales se ven obligados en todos los continentes a formar alianzas regionales o, en cualquier caso, a establecer formas de cooperación más estrechas, tales como la Cooperación Económica del Asia-Pacífico (APEC), la Asociación de Naciones del Sureste Asiático (ASEAN), el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), la Unión Africana (AU), la Comunidad Económica de los Estados de África Occidental (ECOWAS), la Organización de los Estados Americanos (OAS), etc. Sin embargo, estas alianzas regionales son débiles puntos de partida. Los Estados nacionales tienen que crecer más allá de las formas intergubernamentales de cooperación si es que quieren asumir en el nivel transnacional el papel de portadores de una política interna mundial; en otras palabras, tienen que ser capaces de conseguir la capacidad de actuar como *jugadores globales* y de suministrar la legitimación democrática a los resultados de sus acuerdos transnacionales. Hasta la fecha, sólo los Estados nacionales de la primera generación han dado el paso de crear entidades políticas más firmes de este tipo. En Europa fueron los excesos de un nacionalismo radical autodestructivo los que impulsaron la búsqueda de una unificación política.

18. D. Held, A. McGrew, D. Goldblatt, y J. Perraton, *The Global Transformations: Politics, Economics, and Culture*, Cambridge, 1999 (trad. cast.: *Transformaciones globales. Política, economía y cultura*, México, Oxford University Press, 2002).

Actualmente, la Unión Europea ha alcanzado la fase de una fundada *candidatura* para el papel de un actor global. Su peso político resiste la comparación con los de regímenes que han «nacido» continentales, como China o Rusia. A diferencia de estas potencias, que surgieron comparativamente tarde desde la formación de antiguos imperios y que atravesaron la fase de transición del socialismo de Estado, la Unión Europea podría llegar a tener el papel de un modelo para otras regiones porque armoniza los intereses de Estados nacionales antes independientes en un nivel de integración más elevado y porque, por esta vía, da vida a un actor colectivo de una nueva magnitud. Sin embargo, la unificación europea sólo será capaz de servir como un modelo para la construcción de capacidades de acción política de orden regional si alcanza un grado de integración política que permita a la Unión Europea perseguir políticas legitimadas democráticamente tanto hacia el exterior como hacia el interior.

Hasta el momento no he mencionado el pluralismo cultural que puede generar, en los tres niveles, efectos de bloqueo dentro de una sociedad mundial constituida políticamente. La polarización de las grandes religiones mundiales que se observa actualmente por todo el globo intensifica las tensiones también en el nivel internacional. En el marco de una sociedad mundial constituida políticamente, esta situación, percibida como un *choque de civilizaciones* (*clash of civilizations*), tendría que sobrecargar ante todo a los sistemas transnacionales de negociación. Sin embargo, en el marco de un sistema de multiniveles en el sentido antes bosquejado, tales conflictos se harían

más fácilmente manejables por el hecho de que los Estados nacionales tendrían que haber emprendido procesos de aprendizaje y haber transformado tanto su comportamiento como su autoentendimiento.

Uno de esos procesos de aprendizaje concierne a la interiorización de las normas de la organización mundial y a la capacidad de percibir los propios intereses enhebrándolos inteligentemente en las redes transnacionales. En la sociedad mundial constituida políticamente, los Estados soberanos tienen que entenderse a un tiempo, aún sin renunciar formalmente a su monopolio de la fuerza, como miembros pacificados de la comunidad internacional y como potentes compañeros de juego en las organizaciones internacionales. El otro proceso de aprendizaje atañe a la superación de una tozuda mentalidad que ha estado unida históricamente a la formación de los Estados nacionales. La conciencia nacional, esto es, la base persistente de una solidaridad cívica sumamente abstracta, tendría ahora que expandirse una vez más, en el curso de una agrupación de los Estados nacionales en actores capaces de actuar globalmente. Una movilización de las masas por motivos religiosos, étnicos o nacionalistas será tanto más improbable cuanto más se hayan impuesto dentro de las fronteras nacionales las exigencias de tolerancia de una ética democrática de la ciudadanía.

Finalmente, se nos plantea aquí la objeción de la «impotencia del deber». No quiero abordar ahora la superioridad normativa del proyecto kantiano frente a otras visiones de un nuevo orden social.[19] Ahora bien, los proyectos normativos por sí solos, por más que estén bien justificados, quedan sin consecuencias si la realidad no les sale al encuentro. Esta fue la objeción que Hegel le hizo a Kant. En vez de limitarse meramente a contraponer las ideas racionales a una realidad irracional, él quiso elevar la realidad de la historia hasta el nivel de la realidad de la idea. Sin embargo, con este respaldo de la idea en la filosofía de la historia, Hegel y después Marx vinieron a dar en un atolladero. Antes de abordar las dos tendencias históricas que salen al encuentro del proyecto kantiano revisado, quisiera recordar lo que está realmente en juego con este proyecto. Lo que está en cuestión es si tenemos que despedirnos, después de todo, del mundo ideado de una comunidad *democrática* constituida políticamente, o si el mundo que se desvanece en el nivel de los Estados nacionales se puede poner a salvo, allende ese nivel, en la constelación postnacional.

19. J. Habermas (2004), págs. 182-193 (trad. cast.: págs. 177-187).

III

Las concepciones modernas de la constitución se refieren explícitamente a la relación del ciudadano con el Estado. Sin embargo, también proyectan siempre implícitamente un orden legal completo que abarca al Estado y a la «sociedad civil» (en el sentido que le dan Hegel y Marx);[20] en otras palabras, que comprende la totalidad como una combinación del Estado administrativo, la economía capitalista y la sociedad civil. La economía entra en juego porque el Estado moderno en tanto que Estado fiscal depende del tráfico de mercancías organizado por el derecho privado. Y la sociedad civil es tematizada en las teorías del contrato social como la red de las relaciones entre los ciudadanos; ya sean éstas entendidas, en el concepto liberal de la constitución, como las relaciones entre ciudadanos que se comportan como maximizadores de utilidad o, en el modelo republicano, como las relaciones entre ciudadanos solidarios.

Ciertamente, el auténtico tema de una constitución en el modo como se constituye legalmente una comunidad de ciudadanos libres e iguales. Con los tópicos de la «seguridad», el «derecho» y la «libertad» se pone el énfasis, por un lado, en la autoafirmación de la comunidad política hacia el exterior y, por otro lado, en la garantía de los derechos que les corresponden recíprocamente a las personas libres e iguales en tanto que miembros de una asociación voluntaria que se autogestiona. La constitución determina cómo se transforma en poder legítimo la violencia organizada en el Estado. Sin embargo, con la solución al problema de «la ley y la libertad» se decide también implícitamente acerca de los papeles que deben desempeñar, en relación con el poder de organización estatal, la economía en tanto que sistema funcional básico y la sociedad civil en tanto que fundamento de la formación de la opinión pública y de la formación de la voluntad política.

Este carácter comprehensivo, establecido implícitamente, del ordenamiento legal avanzó claramente con la ampliación del catálogo de las tareas del Estado más allá de la protección del orden y de la

20. Puesto que estos dos elementos estuvieron inicialmente concentrados, de una manera indiferenciada, en el concepto clásico de la «sociedad civil o burguesa»; véase el prefacio a la nueva edición de J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1990, págs. 45-50 (trad. cast.: «Prefacio a la nueva edición alemana de 1990», en J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1994, págs. 32-36).

salvaguardia de la libertad. En la sociedad capitalista tienen que superarse las injusticias sociales, en la sociedad del riesgo tienen que prevenirse las amenazas colectivas, y en la sociedad pluralista tiene que realizarse la igualdad de derecho de las formas de vida culturales. En las diferencias de estatus generadas por el capitalismo, en los riesgos provocados por la ciencia y la tecnológica y en las tensiones del pluralismo existente en la cultura y en las concepciones del mundo, el Estado se encuentra con desafíos que no se doblegan sin más ante los medios de la política y del derecho. Pero el Estado tampoco puede hacer dejación del conjunto de su responsabilidad política, puesto que él mismo depende tanto de los rendimientos de integración sistémica de parte de los sistemas funcionales privados, ante todo de la economía, como de los rendimientos de integración social procedentes de la sociedad civil. El Estado que ejerce la prevención y la previsión de la existencia tiene que ponerse en contacto, de una manera moderadora, con la lógica interna de los sistemas funcionales y con la dinámica interna de la sociedad civil. Una expresión de este nuevo estilo moderador son los sistemas de negociación corporativistas, dentro de los cuales, sin embargo, el Estado tiene que orientarse por la constitución (o por una interpretación de la misma adaptada a las circunstancias del momento).[21]

La triple referencia de la constitución política al Estado, a la economía y a la sociedad civil puede explicarse sociológicamente por el hecho de que todas las sociedades modernas están integradas exactamente a través de tres medios; llamémoslos el «poder», el «dinero» y el «entendimiento». En las sociedades funcionalmente diferenciadas, las relaciones sociales se establecen a través de la organización, del mercado o de la formación de consenso (esto es, mediante la comunicación lingüística, los valores y las normas). Los tipos correspondientes de socialización se condensan dentro del Estado burocrático,

21. Véase el monográfico sobre la transformación del Estado editado por St. Leibfried y M. Zürn, en *European Review*, 13, Suplemento 1 (May 2005); así como el ilustrativo y colorido listado de las tareas del Estado que ofrecen los editores en la Introducción al monográfico, titulada «A new perspective on the State: Reconfiguring the National Constellation», pág. 2: «El Estado regula el mercado laboral, dirige la economía, combate el crimen y proporciona alguna forma de educación; regula el tráfico, proporciona un marco para la democracia, posee empresas, entra en guerras y hace tratados de paz, crea una estructura legal confiable, sostiene el bienestar social, construye calles, provee de agua, impone el servicio militar, mantiene el sistema de pensiones, recoge impuestos y emplea alrededor del 40% del producto nacional bruto, representa los intereses nacionales y regula por lo general la vida diaria hasta en los más pequeños detalles».

de la economía capitalista y de la sociedad civil. La constitución política está diseñada para, con ayuda del medio del derecho, darles a estos sistemas una forma tal y sintonizarlos entre sí de tal modo que cumplan sus funciones conforme a un «bien común» que se da por supuesto. Para poder contribuir a la maximización del bien común, la constitución debe prevenir las patologías y los desarrollos equivocados que son específicos de los sistemas, para lo cual se vale de la potencia estructuradora del conjunto del ordenamiento legal.

De este modo, el poder de organización estatal ha de poder garantizar el derecho y la libertad sin descarrilar ni deslizarse hacia la violencia represiva, la tutela paternalista o la coacción normalizadora. La economía ha de impulsar la productividad y el bienestar sin vulnerar los estándares de la justicia distributiva (debe contribuir a que esté mejor el mayor número posible, pero sin causar perjuicio a nadie); y la sociedad civil ha de velar por la solidaridad entre ciudadanos independientes sin desviarse hacia el colectivismo y la integración coactiva ni provocar la fragmentación y la polarización de imágenes del mundo. El bien común postulado no sólo lo ponen en peligro los «fallos del Estado» (la inseguridad jurídica y la represión), sino igualmente los «fallos del mercado» y la insolidaridad. El carácter indeterminado del bien común en esencia controvertido[22] se explica especialmente por el equilibrio que debe establecerse entre estas tres magnitudes interdependientes.

Aun cuando el Estado cumpla sus genuinas tareas de la protección del orden y la salvaguardia de la libertad, no puede preservar a la larga el nivel necesario de legitimidad a menos que una economía que funcione proporcione las condiciones para un patrón aceptado de distribución de las recompensas y compensaciones sociales y a menos que una sociedad civil activa provoque las motivaciones para una extensión suficiente de las orientaciones hacia el bien común.[23] Y lo mismo vale a la inversa. Por esta razón, la constitución carga al Estado democrático con la paradójica responsabilidad de encontrar los condicionantes económicos y culturales para el mantenimiento y la estabilidad de la comunidad política, puesto que, si bien él ciertamente puede influir sobre ellos y activarlos con los medios a su disposición de la coacción legal y la presión política, no puede sin em-

22. C. Offe, «Wessen Wohl ist das Gemeinwohl?», en L. Wingert y K. Günther (2001), págs. 459-488.

23. H. Hofmann, «Verfassungsrechtliche Annäherung an den Begriff des Gemeinwohls», en H. Münkler, K. Fischer (comp.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht*, Berlín, 2002, págs. 25-42.

bargo garantizar legalmente ningún éxito. No se puede acabar con el desempleo, la segmentación social o la ausencia de solidaridad mediante prohibiciones o decretos administrativos.

Existe una asimetría entre la imagen de la sociedad que está inscrita en la constitución y el limitado alcance de los instrumentos políticos de los que dispone el Estado. Esa asimetría no fue perjudicial mientras que la economía nacional se adaptó al marco del Estado nacional y mientras que la solidaridad de una población comparativamente homogénea se alimentó de la conciencia nacional. Mientras el sistema de libre comercio establecido después de 1945 dentro del hemisferio occidental se mantuvo con tipos de cambio sólidos, la apertura de las fronteras a la acción internacional no impidió que los sistemas económicos, que seguían aún incorporados en contextos sociales nacionales, fueran sensibles a las intervenciones estatales. Dado que, en tales circunstancias, los gobiernos nacionales retuvieron dentro de sus propios territorios un margen de acción amplio (que fue percibido también como tal), se pudo continuar confiando en controlar políticamente los procesos sociales públicamente relevantes.

De esta presuposición de «control político» depende totalmente la construcción constitucionalista de una sociedad que influye sobre sí misma a través de las agencias estatales de conformidad con la voluntad de sus ciudadanos. La substancia democrática de una constitución que convierte a los ciudadanos en los autores de las leyes a las que se someten a la vez como destinatarios está unida a la posibilidad de una tal autoinfluencia. La autonomía política de los ciudadanos sólo puede obtener contenido en la medida en que la sociedad esté en situación de influirse a sí misma con medios políticos. Este es el estado de cosas decisivo en nuestra discusión. Ahora bien, con la expansión de los dominios de los que es responsable la política y con la implantación de sistemas de negociación corporativistas, los canales de legitimación ya se habían sobrecargo hasta los límites de lo soportable formativamente.[24] Y con la readaptación a un régimen económico neoliberal, estos límites han sido definitivamente rebasados.

Hoy en día está teniendo lugar una privatización aún más extensiva de las prestaciones que hasta ahora había proporcionado por buenas razones el Estado nacional. Con el traspaso a las empresas privadas se afloja el vínculo de estas provisiones y servicios con la constitución.

24. D. Grimm, *Die Zukunft der Verfassung*, Fráncfort del Meno, 1991, págs. 372-396; *id.*, «Bedingungen demokratischer Rechtssetzung», en L. Wingert y K. Günther (2001), págs. 489-506; aquí págs. 500 y sigs.

Esto es tanto más arriesgado cuanto más penetra la privatización en los ámbitos nucleares del poder soberano, tales como la seguridad pública, el ejército, el sistema penal o el suministro de energía. Pero el legislador democrático está perdiendo su poder aún de otra manera completamente diferente desde que la globalización de la economía, deseada políticamente, ha desarrollado su propia dinámica interna. Una enorme proporción de los procesos sociales que son relevantes para garantizar la seguridad jurídica y la libertad, la justicia distributiva y la convivencia pacífica en igualdad de derechos, se sustraen ahora a la supervisión y al control políticos. En todos los casos se agudiza la asimetría entre la responsabilidad que se atribuye al Estado democrático y su espacio fáctico de acción.[25]

Con la desregulación de los mercados y con la deslimitación de los flujos internacionales del tráfico y de la información en muchas otras dimensiones, surge una necesidad de regulación que reciben y procesan las redes y organizaciones transnacionales. Aun cuando los funcionarios de los gobiernos nacionales no dejen de tomar parte en ello, las decisiones de estas redes políticas alcanzan profundamente hasta la vida pública de los Estados nacionales sin estar conectadas a los procesos de legitimación. Michael Zürn ha descrito las consecuencias de este desarrollo en los siguientes términos: «Los procesos democráticos de toma de decisiones dentro de los Estados nacionales están, por tanto, perdiendo su anclaje. Están siendo desbancados por actores y organizaciones que en su mayoría son responsables ante sus gobiernos nacionales de una u otra manera, pero que al mismo tiempo son completamente lejanos e inaccesibles para los destinatarios de las regulaciones en cuestión, que permanecen encerrados nacionalmente. Dado el alcance de la intrusión de estas nuevas instituciones internacionales dentro de los asuntos de las sociedades nacionales, ya no se sostiene la noción de una autoridad «delegada y, por lo tanto, controlada» en el sentido principal y representativo».[26]

Si esta descripción es adecuada, entonces la constelación postnacional nos sitúa ante una alternativa incómoda. O bien tenemos que abandonar la idea pretenciosa de la constitución de una asociación de ciudadanos libres e iguales que se autogestiona y darnos por satisfechos con una interpretación desilusionada sociológicamente de los

25. D. Held y A. McGrew (comps.), *The Global Transformations Reader*, Cambridge, 2000.

26. M. Zürn, «Global Governance and Legitimacy Problems», *Government and Opposition*, 39, 2 (2004), págs. 260-287, aquí pág. 273 y sig.

Estados de derecho y de las democracias, de las que ya sólo quedan en pie las fachadas; o bien tenemos que desprendernos de la idea desvaneciente de la constitución con sustrato en el Estados nacional y reanimarla en la forma postnacional de una sociedad mundial constituida políticamente. Por supuesto, no basta con exponer en un experimento mental filosófico cómo puede conservarse *conceptualmente* el contenido normativo de la idea en una sociedad cosmopolita sin un gobierno mundial. La idea tiene que poder contar con un apoyo *empírico* en el propio mundo.

Los Estados nacionales hace mucho tiempo que se han visto enredados en las sujeciones de una sociedad mundial compleja y altamente interdependiente. Los subsistemas de esta última penetran sin consideración a través de las fronteras nacionales con flujos acelerados de comunicación y de información, con movimientos de capital mundiales, con corrientes de mercados, con cadenas de producción y con transferencias de tecnologías, con turismo de masas, con migraciones laborales, con la comunicación científica, etc. Al igual que en los Estados nacionales, esta sociedad global está integrada con los mismos medios del poder, del dinero y del entendimiento. ¿Por qué tendría que fracasar en los niveles supranacionales y transnacionales una constitución que en el nivel nacional se ha unido con éxito a estos mecanismos de integración con los medios de la política y del derecho? No veo que haya razones socio-ontológicas en favor de que la solidaridad de los ciudadanos y la capacidad reguladora de la constitución política tendrían que detenerse en las fronteras nacionales. Pero, como ya se ha dicho, no basta con proyectar en un experimento mental filosófico cómo puede conservarse *conceptualmente* el contenido normativo de la idea de la constitución en una sociedad cosmopolita sin un gobierno mundial.

En un sistema global en muchos niveles, la función clásica del Estado de garantizar la seguridad, el derecho y la libertad sería transferida a una organización mundial *supranacional* especializada en las funciones de asegurar la paz y de imponer los derechos humanos en todo el mundo. Sin embargo, esta organización se descargaría de las inmensas tareas de una política interna mundial. Esas tareas consisten, por una parte, en superar los extremos desniveles de bienestar en la estratificada sociedad mundial, en invertir los desequilibrios ecológicos y en prevenir las amenazas colectivas; y, por otra parte, en generar con el diálogo de las civilizaciones mundiales un entendimiento intercultural con el fin de lograr una igualdad de derechos efectiva. Estos problemas tienen que ser tratados de un modo diferente dentro del marco de los sistemas de negociación *transnacionales*. No pueden resolverse de una manera directa, aplicando el derecho y el poder contra los Estados nacionales poco dispuestos o incompetentes. Esos problemas atañen a la lógica interna de los sistemas funcionales transfronterizos y al sentido específico de las culturas y de las religiones mundiales, con las que la política tiene que ponerse de acuerdo por la vía del equilibrio sensato de intereses, del control inteligente y de la apertura hermenéutica.

En busca de las tendencias actuales que le salen al encuentro en la propia sociedad mundial a la idea de una constitución cosmopolita, la distinción entre el nivel supranacional y el nivel transnacional nos hace dirigir la atención, por un lado, hacia la reforma pendiente de las Naciones Unidas (IV) y, por otro lado, hacia la dinámica que se sigue del déficit de legitimación, percibido cada vez con mayor claridad, de las formas actuales de la *gobernanza global* (*global governance*) [V].

IV

Al reflexionar sobre el vacío entre el ser y el deber, John Rawls distinguió entre la «teoría ideal» y la «teoría real». Esta distinción metodológica no ha destranscendentalizado suficientemente la distinción kantiana entre el mundo de los noumena y el mundo de los fenómenos. Las ideas se introducen en la realidad social a través de las inevitables *presuposiciones idealizadoras de nuestras prácticas cotidianas* y adquieren entonces, por este discreto camino, la fuerza de resistencia de los hechos sociales. Así, por ejemplo, los ciudadanos toman parte en las elecciones políticas porque, desde su perspectiva de participantes, asumen que sus votos cuentan, con independencia de lo que los politólogos informen desde la perspectiva del observador acerca de los efectos desilusionantes de la geografía electoral y de los procedimientos de votación. Y las partes continúan compareciendo en los tribunales con la expectativa de que sus casos serán juzgados de manera imparcial y de que se alcanzará una decisión correcta, con independencia de lo que digan los profesores de derecho y los jueces acerca de la indeterminación de la norma y del procedimiento. Sin embargo, las ideas sólo despliegan su eficacia a través de las presuposiciones idealizadoras de prácticas establecidas o acostumbradas. Sólo cuando las prácticas han encontrado asiento, pongamos por caso, en las instituciones legales constitucionales, tienen también

que ser tomadas en serio como hechos las ficciones o las presuposiciones con las que ellas operan.

Las Naciones Unidas son una de tales instituciones. En el marco de esta institución del derecho internacional se han modelado durante décadas nuevas prácticas y procedimientos muy cargados normativamente. Quisiera examinar el contenido de realidad del proyecto kantiano siguiendo las huellas de la reforma ya iniciada de esa organización mundial. En este punto abandonamos el terreno de una teoría delineada ante todo con argumentos normativos en favor de una lectura constructiva de un ámbito del derecho positivo que experimenta un rápido desarrollo. Entre tanto, el derecho internacional se ha asimilado al modo de validez del derecho estatal y eso ha cambiado su estatus. En el nivel transnacional estamos ante «una mezcla novedosa de derecho estatal y de derecho supraestatal, de contratos privados y derecho público»; en el nivel supranacional, «se forma además un derecho constitucional mundial».[27] De este modo, se ha quedado en gran parte sin objeto la controversia entre, por un lado, la concepción dualista de la relación del derecho estatal y del derecho internacional y, por otro lado, la doctrina monista de la fusión del derecho estatal y del derecho internacional en un sistema legal global.[28]

En todo caso, son muchos los expertos que hoy en día conciben la acelerada evolución del derecho internacional como un proceso de «constitucionalización» que promueve la comunidad internacional de los Estados con el fin de fortalecer la posición legal de la persona jurídica individual, que está siendo revalorizada con el estatuto del sujeto de derecho internacional y del ciudadano cosmopolita.[29] Tam-

27. A. Peters, «Wie funktioniert das Völkerrecht?», *Basler Juristische Mitteilungen*, febrero de 2004, 24; B. Zangl, «Is there an emerging international rule of law?», *European Review*, 13, suplemento 1 (mayo de 2005), págs. 73-91.

28. H. Kelsen, «Sovereignty», en St. Paulson y B. Litschewski-Paulson (comps.), *Normativity and Norms*, Oxford, 1998, págs. 525-536.

29. C. Tomuschat, «International Law: Ensuring the Survival of Mankind on the Eve of a New Century. General Course on Public International Law», *Recueil des cours*, 281 (1999), La Haya, 2001, pág. 163 y sig.: «Hoy en día, el orden legal internacional ya no puede ser entendido como un orden que está basado exclusivamente en la soberanía del Estado. [...] La comunidad internacional exige la protección de ciertos valores básicos, incluso sin o en contra de la voluntad de los Estados individuales. Todos estos valores se derivan de la idea de que los Estados ya no son más que instrumentos cuya función inherente es servir a los intereses de sus ciudadanos tal como están legalmente expresados en los derechos humanos [...] Durante las últimas décadas ha tenido lugar un lento proceso mediante el cual los derechos humanos han aumentado su peso a un ritmo constante, ganando fuerza y cobrando velocidad como una especie de princi-

bién la comisión nombrada por Kofi Annan[30] parte con toda naturalidad de la premisa de que la reforma pendiente de la organización mundial se llevará a cabo siguiendo la misma dirección que ya estableció la Carta de las Naciones Unidas mediante cuatro innovaciones de largo alcance. A saber, la Carta de las Naciones Unidas: [a] había entrelazado explícitamente el objetivo de asegurar la paz (como ya hizo Kant) con una política de una implementación mundial de los derechos humanos; [b] había respaldado la prohibición de la violencia con la amenaza de sanciones, incluyendo las intervenciones para hacer respetar la paz (y, con ello, había abierto la perspectiva de una penalización de la guerra como mecanismo de resolución de conflictos interestatales); [c] había relativizado la soberanía de los Estados individuales con respecto al fin de la paz mundial y de la seguridad colectiva; y, [d] con la incorporación de todos los Estados en una organización mundial inclusiva, había creado una condición importante para la primacía y para la vinculatoriedad universal del derecho de las Naciones Unidas.

[a] Al contrario que la Liga de las Naciones, la Carta de las Naciones Unidas vincula el objetivo de la paz mundial, establecido en el Artículo 1, nº 1 y nº 3, con el «respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales para todos sin distinción de raza, sexo, lenguaje o religión». Esta obligación de hace valer mundialmente los principios constitucionales, hasta entonces garantizados solamente dentro de los Estados nacionales, también ha determinado de manera creciente la agenda del Consejo de Seguridad y durante las últimas décadas ha conducido a una interpretación incluso más extensiva de las figuras delictivas de la violación de la paz, del acto de agresión y de la amenaza a la seguridad internacional. La Comisión de Reforma concluye de este desarrollo que el «nuevo consenso de seguridad» se amplía a la tríada indivisible de la protección contra los peligros básicos, la garantía de las libertades individuales y de los derechos de

pio formal en comparación con la soberanía del Estado». Sobre esto véase A. v. Bogdandy, «Constitutionalism in International Law: Comment on a Proposal from Germany» (que aparecerá publicado en *Harvard International Law Review*).

30. El Grupo de Alto Nivel sobre *Amenazas, Desafíos y el Cambio* (High-Level Panel on *Threats, Challenges and Change*) presentó un Informe el 1 de diciembre de 2004 (que en adelante citaré como TCC), cuya sustancia hizo suya Kofi Annan en su discurso sobre la reforma de las Naciones Unidas del 31 de mayo de 2005, *In Larger Freedom: Towards Development, Security and Freedom for all* (que citaré en adelante como LF). Véase, como una primera toma de postura, B. Fassbender, «UN-Reform und kollektive Sicherheit», en Heinrich Böll Stiftung (comp.), *Global Issue Papers*, nº 17, abril de 2005.

participación, y la emancipación respecto de condiciones de vida indignas o inhumanas. La Comisión extiende las fuentes de peligros desde los conflictos interestatales clásicos hasta incluir no sólo la guerra civil y la violencia intraestatal, el terrorismo internacional, la posesión de armas de destrucción masiva y el crimen transnacional organizado; con la vista puesta en los países en desarrollo, amplía este catálogo de fuentes de peligros hasta cubrir la privación masiva de la población a causa de la pobreza y la enfermedad, la marginalización social y la destrucción del medio ambiente.

De este modo, la defensa de la seguridad internacional se fusiona conceptualmente con el postulado del cumplimiento de los convenios (aprobados por la Asamblea General en 1966) sobre derechos civiles y políticos, ecónomicos, sociales y culturales. Al mismo tiempo, la Comisión insta a una desmilitarización deliberada del concepto de seguridad cuando señala, por ejemplo, que la epidemia de gripe internacional de 1919, que mató aproximadamente a cien millones de personas durante el periodo de un año,[31] causó un sacrificio mucho mayor que los sangrientos combates militares durante toda la Primera Guerra Mundial: «cualquier acontecimiento o proceso que conduzca a una muerte a gran escala o a una disminución a gran escala de las oportunidades de vida y que socave al Estado como la unidad básica del sistema internacional es una amenaza para la seguridad internacional» (TCC, pág. 12).

[b] El núcleo de la Carta de las Naciones Unidas lo forma la prohibición general de la violencia junto con la autorización del Consejo de Seguridad a imponer las sanciones adecuadas en el caso de infracción. Aparte de las medidas coercitivas que decretan las propias Naciones Unidas, la prohibición general de la violencia sólo está restringida por el derecho, estrictamente definido, de la autodefensa en el caso de una agresión que amenaza de manera inmediata y que es identificable de una manera inequívoca. Por un lado, la Comisión corrobora la prerrogativa de decisión del Consejo de Seguridad frente a las potencias que se arrogan un derecho a los ataques preventivos.[32] Por otro lado, insiste una vez más en el derecho del Consejo de Seguridad a la intervención militar: «El uso de la fuerza colectivamente autorizado puede no ser la regla hoy en día, pero ya no es una excepción» (TCC, § 81). También enfatiza esto por referencia a la práctica que se viene ejercitando de intervención en conflictos intraestatales: «Respaldamos la norma emergente de que hay una responsabilidad internacional colectiva de proteger, que puede ejercer el Consejo de Seguridad autorizando intervenciones militares como último recurso, en caso de genocidio y otros asesinatos a gran escala, de limpieza étnica o de graves violaciones del derecho humanitario internacional, que los gobiernos soberanos se han mostrado incapaces de evitar o no dispuestos a hacerlo» (TCC, § 203).

31. La cifra ofrecida (en TCC, pág. 19) de cien millones es objeto de discusión por parte de los historiadores, pero esto no cambia en nada la magnitud del acontecimiento.

32. TCC, pág. 189 y sig.: «Hay poca aceptación internacional manifiesta de la idea de que la seguridad está mejor protegida por un equilibrio de poder o por cualquier superpotencia por sí sola, incluso cuando sus motivaciones son benignas».

Sobre la base de un análisis de los errores y deficiencias anteriores, se critica la inverosímil selectividad en la percepción y el vergonzoso tratamiento inicuo de casos similarmente relevantes (TCC, §§ 86-88, 201).[33] El Informe hace propuestas:

- para una especificación más exacta de las posibles sanciones y de la supervisión de las mismas;
- para una diferenciación más adecuada entre las misiones para el mantenimiento de la paz (*peace-keeping*) y las misiones para imponer o hacer valer la paz (*peace-enforcing*);
- para la ponderación correcta de las tareas constructivas de la creación de paz tras los conflictos (*post-conflict peace-building*), que las Naciones Unidas no deben eludir después de una intervención militar; y
- para las estrictas condiciones bajo las que únicamente está permitida la aplicación legítima de la violencia: la gravedad de la amenaza, la adecuación de los objetivos, el último recurso, la proporcionalidad de los medios, la ponderación de las consecuencias (*seriousness of threat, proper purpose, last resort, proportional means, balance of consequences*).

Sin embargo, la Comisión no se manifiesta sobre la cuestión de cuáles son las consecuencias que se derivan para el derecho interna-

33. TCC, pág. 41: «Demasiado a menudo las Naciones Unidas y sus Estados miembros han discriminado al responder a las amenazas a la seguridad internacional. Contrástese la celeridad con la que las Naciones Unidas respondieron a los ataques del 11 de septiembre de 2001, con sus acciones cuando se vio confrontada con un acontecimiento mucho más mortífero: desde abril hasta mediados de julio de 1994, Ruanda experimentó el equivalente de tres ataques del 11 de septiembre cada día y durante cien días, todos ellos en un país cuya población era una trigésimosexta parte de la de Estados Unidos».

cional humanitario de la transformación de la aplicación de la fuerza militar en la aplicación de una fuerza policial mundial: si las fuerzas armadas llevan a cabo una misión que ha sido decidida por el Consejo de Seguridad, entonces ya no se trata de la restricción civilizatoria de la violencia de la guerra, sino de las obligaciones de una aplicación de la fuerza policial en nombre de los derechos fundamentales de los ciudadanos cosmopolitas, quienes deben ser protegidos contra sus propios gobiernos o contra otro poder violento que actúe intraestatalmente.

[c] Si nos atenemos literalmente a la Carta de las Naciones Unidas, entonces existe una tensión entre, por un lado, el Artículo 2, nº 7, que parece ratificar la prohibición de la intervención en los asuntos internos de cualquier estado soberano, tal como lo estableció el derecho internacional clásico; y, por otro lado, el capítulo VII, que asigna al Consejo de Seguridad el derecho de intervención. En la práctica, esta inconsistencia ha paralizado a menudo el trabajo del Consejo de Seguridad, en particular cuando hubo catástrofes humanitarias que tuvieron lugar bajo el escudo de la soberanía de un régimen criminal o de un régimen que dejaba pasar los acontecimientos de una manera cómplice.[34] Sin embargo, la comunidad internacional falta a su obligación de preocuparse por proteger los derechos humanos en todo el mundo, cuando se limita a mirar, sin intervenir, los asesinatos de masas y las violaciones en masas, las limpiezas y expulsiones étnicas, o una política que deja morir de hambre a la gente o la deja expuesta a las enfermedades contagiosas (TCC, págs. 200-203). La Comisión recuerda que las Naciones Unidas no han sido diseñadas como un proyecto utópico. Antes bien, la construcción del Consejo de Seguridad debería equipar a los «principios» con el suficiente «poder político» como para subordinar las relaciones internacionales al derecho coactivo (TCC, pág. 13 y sig.).

34. TCC, pág. 199: «La Carta de las Naciones Unidas no es tan clara como debería ser cuando de lo que se trata es de salvar vidas dentro de países en situaciones de atrocidades masivas». La Carta «reafirma la fe en los derechos humanos fundamentales», pero no hace mucho por protegerlos; y el Artículo 2.7 prohibe la intervención «en asuntos que están esencialmente dentro de la jurisdicción de cualquier Estado». Como consecuencia de esto, ha habido una persistente discusión en la comunidad internacional entre aquellos que insisten en un «derecho de intervención» en las catástrofes producidas por los hombres y aquellos que argumentan que al «Consejo de Seguridad [...] le está prohibido autorizar ninguna acción coercitiva contra los Estados soberanos para cuanto acontezca dentro de sus fronteras».

Ante la continua descentralización del monopolio de la violencia, esto sólo puede funcionar si el Consejo de Seguridad alcanza tanta autoridad que pueda pedir prestado a los miembros cooperativos, en *todos* los casos, los potenciales de sanción para hacer cumplir el derecho de orden superior de las Naciones Unidas. De acuerdo con ello, las propuestas de reforma del Consejo de Seguridad —en atención a su composición, sus procedimientos de elección y su dotación— sirven para fortalecer la disposición a colaborar de los miembros más potentes y para incorporar a una superpotencia para la que lo más difícil es, comprensiblemente, el proceso por el que cambia la comprensión que tiene de sí misma y por el que deja de verse como un jugador autónomo para pasar a considerarse como un compañero de juego más.

En caso necesario, los derechos humanos y la prohibición de la violencia tienen que hacerse respetar frente a los Estados nacionales particulares que oponen resistencia o que se muestran incompetentes, imponiéndose con ayuda de las capacidades combinadas de los otros Estados miembros, cada uno de los cuales sigue manteniendo el monopolio de los medios de la aplicación legítima de la fuerza. Esto no es una premisa completamente irrealista, como lo muestra el ejemplo de la Unión Europea, pero sí es una premisa que aún no se ha hecho efectiva en el nivel supranacional de la organización mundial. En este contexto se sitúa la recomendación de la Comisión de reforma de que el Consejo de Seguridad debería cooperar de manera más estrecha con las alianzas regionales. Pues, evidentemente, las fuerzas armadas locales de Estados vecinos tienen una responsabilidad especial cuando se trata de cumplir las misiones de las Naciones Unidas en su propia región.

La premisa de que el derecho de orden superior se puede imponer aprovechando el monopolio de la fuerza de los Estados miembros permite dar una elegante solución a la cuestión dogmática de cómo hay que entender la «igualdad soberana» de los Estados: «Al firmar la Carta de las Naciones Unidas, los Estados no sólo se benefician de los privilegios de la soberanía, sino que también aceptan sus responsabilidades. Sean cuales sean las percepciones que puedan haber prevalecido cuando el sistema de Westfalia dio lugar por vez primera a la noción de la soberanía del Estado, hoy en día esa soberanía lleva claramente consigo la obligación del Estado a proteger el bienestar de su propia población y a cumplir con sus obligaciones en la más amplia comunidad internacional» (TCC, pág. 29). El Estado nacional continúa estando equipado con fuertes competencias, pero ahora

opera como el agente falible de la comunidad internacional. El Estado soberano tiene la tarea de garantizar los derechos humanos, positivizados como derechos fundamentales, dentro de sus fronteras nacionales; y el Estado constitucional cumple esta función por encargo de sus ciudadanos reunidos democráticamente. No obstante, en su condición de sujetos del derecho internacional, como ciudadanos cosmopolitas, esos ciudadanos han transferido simultáneamente a la organización mundial una especie de fondo de garantía para caso de pérdida. De acuerdo con esta cesión de la competencia de actuar en casos de emergencia, el Consejo de Seguridad echa una mano en la función de asegurar los derechos fundamentales cuando el propio gobierno ya no es capaz o no tiene la voluntad de hacerlo.

[d] Mientras que la Liga de las Naciones tuvo que componerse de una vanguardia de Estados liberales, las Naciones Unidas fueron diseñadas desde el comienzo para incluir a todos los Estados. Entre sus miembros se cuentan hoy los regímenes con constituciones liberales, pero también varios regímenes autoritarios, a veces despóticos e incluso criminales, cuyas prácticas atentan contra el texto formalmente reconocido de la Carta y contra las resoluciones de la Naciones Unidas que ellos comparten. De este modo, aunque se cumple una condición necesaria para la validez universal del derecho constitucional mundial, al mismo tiempo queda desmentido su carácter vinculante. La tensión conscientemente asumida entre la facticidad y la validez se manifiesta de manera dramática en el caso de las contravenciones de los derechos humanos por parte de las grandes potencias, que mantienen su derecho a veto y que puede bloquear todas las resoluciones del Consejo de Seguridad que se dirigen contra ellos. Por razones similares, la credibilidad de otras instituciones y procedimientos ha sido corrompida por la aplicación de dobles raseros. Esto vale en particular para la práctica de la Comisión de los Derechos Humanos, que ahora debería ser reformada por completo: «El establecimiento de criterios para reforzar los derechos humanos no puede ser realizado por los Estados que carecen de un compromiso demostrado para su promoción y protección» (TCC, pág. 283).[35]

Por otra parte, el desnivel entre la norma y la realidad también ejerce, a la inversa, una presión de adaptación sobre los Estados miembros autoritarios. La mudada percepción internacional y la dis-

35. Para la propuesta institucional que presentó Kofi Annan para la formación de un nuevo Consejo de los Derechos Humanos, véase LF, págs. 181-183.

criminación pública que sufren los Estados que vulneran los criterios establecidos sobre la seguridad y sobre los derechos humanos han llevado a que se materialice una práctica de reconocimiento internacional. El principio de efectividad, de acuerdo con el cual un Estado es reconocido como soberano si mantiene la ley y el orden dentro de sus propias fronteras, está siendo hoy día ampliamente desbancado por el principio de legitimidad.[36] Los informes periódicos de las organizaciones que observan el cumplimiento de los derechos humanos en todo el mundo, tales como Human Rights Watch o Amnistía Internacional, contribuyen de una manera esencial a que se retire la legitimidad a los Estados injustos.

El deseado reconocimiento del Tribunal Penal Internacional adquiere una especial relevancia en este contexto. La práctica de ese tribunal, que especificaría el inventario de hechos punibles de acuerdo con el derecho internacional y que controlaría en el futuro las resoluciones correspondientes del Consejo de Seguridad, no sólo fortalecería la naturaleza vinculante del derecho supranacional frente a las pretensiones de soberanía de los Estados con dudosa reputación y, en general, la autonomía de las Naciones Unidas frente a los monopolizadores estatales de la violencia. También daría una voz autoritativa a una difusa esfera pública mundial que se conmociona por los crímenes políticos de masas y por los regímenes injustos.

V

Con ello llegamos a la cuestión de la necesidad de legitimación y de la capacidad de legitimación de las decisiones políticas en las organizaciones internacionales. Estas organizaciones se fundan sobre la base de tratados multilaterales entre Estados soberanos. Si a tales organizaciones se les carga con tareas de la «gobernanza más allá del Estado nacional», la creciente necesidad de legitimación excederá el tipo y el alcance de la legitimación que los pactos obligatorios del derecho internacional disfrutan, en el mejor de los casos, en virtud de la constitución democrática de las partes contratantes. Tal discrepancia parece existir también en el caso de las Naciones Unidas, que

36. J.A. Frowein, «Konstitutionalisierung des Völkerrechts», en *Völkerrecht und internationales Recht in einem sich globalisierenden internationalen System, Bericht der Deutschen Gesellschaft für Völkerrecht*, Bd. 39, Heidelberg, 2000, 427-447; aquí págs. 429 y sigs.

deben velar por la seguridad internacional y por la observancia de los estándares de los derechos humanos.

La Comisión de Reforma recomienda la inclusión de las Organizaciones No Gubernamentales en las deliberaciones y consultas de la Asamblea General (TCC, pág. 24), algo que cuanto menos mejoraría la visibilidad de las decisiones de las Naciones Unidas en la esfera pública global.[37] Tal vez las vinculaciones cruzadas de los parlamentos nacionales de los Estados miembros ofrezcan una ayuda adicional. La convención de que los «asuntos externos» pertenecen al ámbito arcano del ejecutivo se convierte, de todos modos, en algo obsoleto conforme se desplaza la soberanía estatal desde las competencias en la toma de decisiones unilaterales hasta las competencias en la toma de decisiones compartidas. Pero no nos engañemos: estas reformas, independientemente de lo deseables que sean, siguen siendo insuficientes para establecer un vínculo adecuado entre las decisiones supranacionales y los procesos intraestatales de legitimación que funcionan democráticamente. Sigue existiendo un abismo entre ambos niveles.

Por otra parte, se nos plantea aquí la cuestión de si la necesidad de legitimación que surgiría de la colaboración entre un Consejo de Seguridad reformado y un Tribunal de Justicia Penal Internacional reconocido universalmente aún haría necesario tender un puente sobre ese abismo. Considerado con más detenimiento, descubrimos que la cuestión de la legitimación en el nivel supranacional tiene que responderse de manera distinta que la cuestión de la legitimación en el nivel transnacional. Desde que el derecho internacional ha seguido la lógica específica de la explicación y la extensión de los derechos humanos y las políticas internacionales se han orientado crecientemente por este desarrollo, las tareas que se presentan en el nivel supranacional han sido más de naturaleza legal que de naturaleza política. Y esto sería así con mayor razón en una sociedad mundial constituida políticamente. Hay dos razones que sugieren que la incorporación de una organización mundial reformada en una esfera pública mundial (que por el momento sigue estando infrainstitucionalizada) bastaría para proporcionar una legitimidad suficiente a las decisiones de sus dos instituciones centrales, aunque no mayoritarias.

Supongamos que el Consejo de Seguridad se ocupa de los asuntos justiciables de la salvaguardia de la paz y de la protección de los derechos humanos de acuerdo con reglas justas, es decir, de una manera imparcial y no selectiva. Y supongamos además que el Tribunal Penal Internacional ha definido y diseccionado dogmáticamente los principales hechos criminales (que han sido caracterizados por el momento como genocidio, crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra y actos de agresión). Una vez que se le ha dado esta forma, la organización mundial podría contar con un consenso de fondo que alcanzara a todo el mundo en los tres sentidos siguientes. En primer lugar, el acuerdo en la esfera pública global se extiende hasta la finalidad política de la concepción expandida materialmente de la seguridad; en segundo lugar, se extiende a los fundamentos legales de las convenciones de derecho internacional y de los tratados de los derechos humanos, que han sido aprobados por la Asamblea General y ratificados ya por muchos Estados (es decir, se extiende hasta el área nuclear del *ius cogens* del derecho internacional); y se refiere, en tercer lugar, al modo conforme al cual la organización mundial reformada desarrollaría sus tareas. Esta práctica puede contar con recibir reconocimiento si, como hemos asumido, se atiene a los principios y procedimientos que reflejan el resultado de procesos de aprendizaje democráticos a largo plazo. La confianza en la fuerza normativa de los procedimientos judiciales existentes puede alimentarse del anticipo de legitimación que las historias ejemplares de las democracias acreditadas ponen a disposición de la memoria colectiva de la humanidad.

Sin embargo, esta presuposición de un consenso de fondo no explica por qué podemos confiar en que la esfera pública mundial cumpla una función crítica. Kant ya se mostró optimista a este respecto, porque, para él, «una violación de la justicia en un lugar de la tierra es sentida en todos los otros lugares».[38] Las decisiones que se alcanzan en el nivel supranacional acerca de la guerra y la paz o acerca de lo justo y lo injusto encuentran hoy día, en efecto, una resonancia crítica y una atención que alcanza a todo el mundo; pensemos, por ejemplo, en las intervenciones en Vietnam, en Kosovo y en Irak, o en los casos de Pinochet, Milosevic y Sadam Husein. La dispersa sociedad cosmopolita queda integrada, de caso en caso, a través de las reacciones espontáneas ante decisiones de tal envergadura. La consonancia de la indignación moral ante las violaciones masivas de derechos humanos y ante las evidentes contravenciones de la prohibición de la violencia, y también la compasión por las víctimas de las catástrofes humanas y naturales atraviesan las largas distancias entre las diferentes culturas, formas de vida y religiones. De tales reaccio-

37. A. Bummel, *Internationale Demokratie entwickeln*, Stuttgart, 2005.

38. Kant, *Sobre la paz perpetua*, BA 46.

nes compartidas surge paulatinamente el aliento de una solidaridad cosmopolita.

Los deberes negativos de una moral universalista de la justicia (el deber de abstenerse de cometer crímenes contra la humanidad y de acometer guerras de agresión) están amarrados en todas las culturas, y se corresponden felizmente con los criterios, jurídicamente precisados, que usan las propias instituciones de la organización mundial para justificar sus decisiones. Sin embargo, esto es una base demasiado delgada para las decisiones regulativas negociadas en el nivel transnacional, que se extienden más allá del catálogo clásico de las tareas referentes a la seguridad, el derecho y la libertad. En las cuestiones que tocan asuntos relevantes de redistribución surge una necesidad de legitimación que, como ocurre dentro del Estado nacional, sólo puede ser satisfecha (aunque sea pobremente) por caminos democráticos. Pero, una vez que nos hemos despedido del sueño de una república mundial, este camino nos está vedado en el nivel transnacional. Así surge aquí un déficit de legitimación que se percibe crecientemente como un problema.[39] Para concluir, quisiera caracterizar tres reacciones a este desafío.

Las Naciones Unidas ofrecen una descripción correcta de este problema de legitimación que surge con las nuevas formas de gobernanza más allá del Estado nacional, pero lo enfrentan con una apelación impotente [a]. Desde el punto de vista de los neoliberales y de los pluralistas jurídicos, este problema no representa ninguna amenaza para el statu quo, porque la concepción de una sociedad de derecho privado global deflaciona las exigencias legitimatorias. Sin embargo, la invocación de la fuerza de legitimación de las instituciones no mayoritarias no lleva demasiado lejos [b] Aun cuando asumamos que es correcta la teoría económica que subyace a la desactivación neoliberal del problema de la legitimación, el desplazamiento desde los ámbitos de la vida regulados políticamente hasta las funciones de control del mercado suscita una cuestión inquietante: ¿podemos ser

39. M. Kumm, «The Legitimacy of International Law: A Constitutionalist Framework of Analysis», *The European Journal of International Law*, 15, 5 (2004), págs. 907-931. Esta propuesta, sin embargo, se centra por completo en los principios jurídicos legitimadores y descuida el nivel institucional. El ejemplo contrafáctico que pone Kumm (*ibid.*, págs. 922 y sigs.), la regulación de la protección climática para la limitación de las emisiones de dióxido de hierro, que fue acordada por el Consejo de Seguridad, muestra que este autor no toma consideración la naturaleza genuinamente política de las cuestiones relevantes de distribución y el tipo de demandas de legitimación que aquellas ocasionan.

responsables de la auto-restricción política global de los espacios de acción política? [c]

[a] La expansión del concepto de la seguridad internacional impide que la comunidad internacional se quede estancada en las tareas centrales de la política de la paz y de los derechos humanos. El Consejo Económico y Social tuvo que servir originalmente para entrelazar estas políticas con las tareas de la política global de desarrollo. Pero, en estas áreas, las Naciones Unidas se toparon rápidamente con sus límites. La construcción del régimen económico internacional se ha llevado a cabo fuera de su marco y bajo la hegemonía de Estados Unidos. Esta experiencia se refleja en la sobria constatación siguiente: «La toma de decisiones sobre cuestiones económicas internacionales, particularmente en el área de las finanzas y de los mercados, hace mucho tiempo que abandonaron las Naciones Unidas y ningún equivalente de reforma institucional lo restaurará» (TCC, 274). Sobre la base de las presuposiciones de la igualdad de soberanía de todos sus miembros, las Naciones Unidas se ajustan más a la formación de consensos regulada normativamente que a la búsqueda de compromisos entre intereses en conflicto a través de la lucha política; en otras palabras, las Naciones Unidas no se prestan a las tareas constructivas de configuración política que serían propias de una política interna mundial.

Por otra parte, las Organizaciones Económicas Globales Multilaterales (*Global Economic Multilaterals*) —primero y ante todo, la Organización Mundial del Comercio (WTO), el Banco Mundial (WB) y el Fondo Monetario Internacional (IMF)— están muy lejos de abordar estas tareas, que componen un paquete desde la perspectiva del nuevo consenso sobre seguridad. Éste es el contexto en el que la Comisión de reforma hace una observación sobre la «fragmentación sectorial» de la colaboración de las organizaciones internacionales. Incluso se puede decir que los flujos de comunicación que circulan y se cierran autorreferencialmente entre los ministerios de economía y las instituciones monetarias internacionales, entre los ministerios para el desarrollo y los programas para el desarrollo internacionales, y entre los ministerios de medio ambiente y las agencias internacionales del medio ambiente, lo que hacen es obstaculizar la adecuada percepción de los problemas: «Las instituciones internacionales y los Estados no se han organizado a sí mismos para aplicarse a los problemas del desarrollo de una manera coherente e integrada; en vez de eso continúan tratando a la pobreza, las enfermedades infecciosas

y la degradación medioambiental como amenazas autónomas [...] Para abordar los problemas de desarrollo sostenible, los países tienen que negociar a través de diferentes sectores y asuntos, incluyendo la ayuda externa, la tecnología, el comercio, la estabilidad financiera y la política de desarrollo. Tales paquetes son difíciles de negociar y requieren la dirección y la atención de alto nivel por parte de aquellos países que tienen los impactos económicos más grandes» (TCC, págs. 55 y 56).

Existe una reclamación de que se forme una institución en la que se den cita no sólo los funcionarios delegados de los gobiernos con las pertinentes competencias especiales, procedentes de los departamentos o sectores especializados de un ministerio particular, sino también los representantes responsables de los gobiernos o de las rondas de ministros con competencias muy amplias, una institución en la que se reúnan unos tras otros para intentar identificar los problemas en sus contextos y decidir sobre ellos con flexibilidad. Esta reclamación puede entenderse como una respuesta implícita a la defensa que hacen los pluralistas jurídicos de un «orden mundial desagregado». Sin embargo, a partir de los encuentros no obligatorios de los gobiernos que componen el G 8 o a partir de las rondas de coaliciones formadas *ad hoc*, tales como el G 20 y el G 77, difícilmente se puede desarrollar una perspectiva convincente para la construcción y la continuidad de una política interna mundial. Con la excepción de Estados Unidos, de China y tal vez también de Rusia, los Estados nacionales actuales apenas si están preparados para adoptar el papel de compañeros de juego con una capacidad operativa de alcance mundial. Tendrían que congregarse en órdenes continentales o subcontinentales, pero sin resignarse a sufrir por ello graves y cuantiosos déficits democráticos.

[b] El contraproyecto a esta visión de la política interna mundial tiene la ventaja de que conecta con la estructura existente de las *redes de política global* (*global policy networks*). De acuerdo con el punto de vista de la escuela del pluralismo legal, las necesidades funcionales de una sociedad mundial diferenciada dan lugar a redes transnacionales que adensan la comunicación entre los sistemas funcionales en expansión, sistemas que hasta el momento eran nacionales en su alcance y en su constitución, pero que ahora se han vuelto transfronterizos. Los flujos de información conectados en red requieren la creación espontánea de reglas y sirven para coordinar y armonizar los patrones de referencia, para incentivar y regular la competencia, y

para moderar y estimular mutuamente procesos de aprendizaje.[40] Más allá del Estado nacional, las dependencias verticales, basadas en el poder, retroceden por detrás de las interdependencias funcionales y de las relaciones de influencias horizontales. A.-M. Slaughter ha vinculado el análisis de esto con la tesis de una desagregación de la soberanía estatal.[41]

Desde este punto de vista, las operaciones y las relaciones de intercambio funcionalmente especificadas ganan tal predominio sobre el poder organizado territorialmente y adquieren frente a él tal potencia para configurar estructuras que las redes transnacionales repercuten sobre sus principales portadores, los gobiernos nacionales contratantes. Las fuerzas centrífugas de las redes transnacionales fragmentan la soberanía del Estado y la dispersan hacia direcciones horizontales. La soberanía estatal se disgrega en la suma de los respectivos subpoderes funcionalmente autónomos. El Estado pierde la competencia para determinar sus propias competencias y para presentarse y conducirse hacia fuera y hacia adentro como un actor con una sola voz. Esta imagen de la desagregación de la soberanía estatal ilumina al mismo tiempo el creciente desacoplamiento entre las decisiones regulatorias que intervienen en las sociedades nacionales desde arriba o desde fuera y la soberanía popular tal como está organizada en el Estado nacional: Lo que se transfiere a las competencias y decisiones de las Organizaciones Económicas Globales Multilaterales sigue estando, formalmente hablando, dentro del ámbito de las responsabilidades políticas de los gobiernos participantes, pero en realidad se sustrae *de facto* a la crítica pública y a las tomas de posición políticas de los ciudadanos democráticos en sus respectivas arenas nacionales.[42] Por otro lado, más allá del Estado nacional tampoco hay ningún sustituto que palie el creciente déficit de legitimación en el plano nacional.[43]

Slaughter responde a esta pregunta por la legitimación con una propuesta que ilumina el problema más que resolverlo: «Los miembros de las redes de gobierno [tienen] [...] primero [...] que dar cuenta a sus constituyentes domésticos de sus actividades transguberna-

40. Para un enfoque que enfatiza el papel de los actores privados, véase G. Teubner, «Globale Zivilverfassungen: Alternativen zur staatszentrierten Verfassungstheorie», *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, 63, 1 (2003), págs. 1-28.

41. A.-M. Slaughter (2004), págs. 12 y sigs.

42. Respecto a esto véase de nuevo M. Zürn (2004, pág. 273 y sig.).

43. P. Nanz, J. Steffek, «Global Governance, Participation and the Public Sphere», *Government and Opposition*, 39, 3 (2004), págs. 314-335.

mentales, en la misma medida en que tienen que dar cuenta de sus actividades domésticas. En segundo lugar, como participantes en las estructuras de la gobernanza global, tienen que tener un código de operación básico que tenga cuenta los derechos e intereses de todas las personas».[44] Pero, ¿ante quién son responsables los funcionarios delegados, si éstos negocian regulaciones multilaterales vinculantes que sus votantes nacionales no aceptan? ¿Y quién decide lo que está en el interés de todas las naciones afectadas en cada caso, si el poder de negociación está tan asimétricamente distribuido en las organizaciones internacionales como lo están en el mundo los poderes militares y los pesos económicos de los países participantes?[45]

Más prometedora es otra línea de defensa, la estrategia neoliberal que se concentra en la descarga de las pretensiones de legitimidad supuestamente *exageradas*. La fuerza de legitimación de los gobiernos elegidos democráticamente, que envían sus funcionarios delegados a las organizaciones internacionales, ha de bastar para alcanzar los acuerdos internacionales, incluso cuando en los países afectados no tiene lugar una abierta discusión democrática sobre las cuestiones que se pactan. Según esta concepción neoliberal, la desigual distribución del poder dentro de las las Organizaciones Económicas Globales Multilaterales no es un problema grave, toda vez que las corporaciones representativas son un falso modelo. Lo que falta en términos de legitimidad es algo que puede ser compensado, ante todo, mediante la fuerza autolegitimadora de la racionalidad de los expertos (a lo cual se puede añadir una mayor transparencia de las negociaciones, una mejor información para quienes se ven afectados y, en caso necesario, la implicación de las Organizaciones No Gubernamentales). El modelo es aquí el profesionalismo de las instituciones no mayoritarias: «Las democracias contemporáneas han asignado un papel importante y creciente a las instituciones no mayoritarias, tales como la judicatura [...] y los bancos centrales [...] La responsabilidad de las instituciones internacionales, particularmente de las globales, puede compararse favorablemente a estos análogos domésticos».[46]

44. A.-M. Slaughter, «Disaggregated Sovereignty: Towards the Public Accountability of Global Government Networks», *Government and Opposition*, 39, 2 (2004), pág. 163.

45. Ch. Joerges y Ch. Godt, «Free trade: the erosion of national and the birth of transnational governance», *European Review*, 13, suplemento 1 (mayo de 2005), págs. 93-117.

46. M. Kahler, «Defining Accountability UP: the Global Economic Multilaterals», *Government and Opposition*, 39, 2 (2004), pág. 133.

Sin embargo, estas analogías exonerantes van descaminadas. La independencia de los bancos centrales se explica por el supuesto (por lo demás, controvertido) de que la estabilización de la moneda exige decisiones técnicas especializadas que deben confiarse a los expertos. Sin embargo, las decisiones tomadas por las Organizaciones Económicas Globales Multilaterales afectan profundamente a los intereses que son objeto de las controversias políticas en las sociedades nacionales y, en ocasiones, afectan incluso en la estructura de las economías nacionales en conjunto. Por esta razón, la Organización Mundial del Comercio se ha dotado de un procedimiento de resolución de conflictos (*Dispute Settlement*) y de un cuerpo de apelaciones (*Appellate Body*) que deben tomar en consideración los intereses de terceros. Por ejemplo, ellos deciden sobre conflictos entre intereses económicos, por un lado, y las normas para la protección de la salud o del medio ambiente, o la defensa de los consumidores o de los trabajadores, por el otro. Ahora bien, esta institución no mayoritaria de un tribunal de arbitraje, cuyos «informes» tienen que cumplir la función de «juicios» vinculantes, pone en evidencia precisamente el déficit de legitimación del la Organización Mundial del Comercio.[47]

En los marcos del Estado constitucional, la legitimidad de administración de justicia descansa esencialmente en el hecho de que los tribunales aplican el derecho de un legislador democrático y en el hecho de que las decisiones judiciales puede ser corregidas en el procedimiento político. En la Organización Mundial del Comercio no hay una instancia legislativa que pueda fijar o *cambiar* las normas en el ámbito del derecho comercial internacional. Dado que las lentas negociaciones multilaterales no son un substituto de esa instancia legislativa, los órganos del tribunal de arbitraje aceleran con sus detallados informes el perfeccionamiento del derecho y, por ello, cumplen también implícitamente funciones legislativas. En ausencia de una legitimación reconocible, tales obligaciones del derecho internacional pueden tener un impacto en los sistemas legales nacionales y pueden hacer necesarios intensos y penosos ajustes (como ocurrió en el célebre conflicto sobre hormonas entre los Estados Unidos y la Unión Europea).[48]

47. El siguiente argumento se apoya en A. v. Bogdandy, «Verfassungsrechtliche Dimensionen der Welthandelsorganisation», *Kritische Justiz*, 34, 3 (2001), págs. 264-281; 4 (2001), págs. 425-441; y, del mismo autor, «Law and Politics in the WTO-Strategies to Cope with a Deficient Relationship», *Max Planck Yearbook of United Nations Law*, vol. 5, La Haya, 2001, págs. 609-674.

48. Véase la conferencia inaugural en Göttingen de P.-T. Stoll, «Globalisierung und Legitimation» (Ms., 2003).

[c] El argumento en favor de exonerar a las *redes de políticas gubernamentales* (*governmental policy networks*) de las exageradas pretensiones de legitimación sólo sería plausible si se acepta la premisa de que las Organizaciones Económicas Globales Multilaterales operan como componentes de una constitución económica mundial liberal *de la que se da por hecho que es legítima*, y de que funcionan como tales para imponer una desregulación de los mercados de alcance mundial frente a las intervenciones mercantiles estatales. Existe una afinidad electiva entre el programa neoliberal de construir una «sociedad de derecho privado» de alcance mundial[49] y la estructura organizativa de las Organizaciones Económicas Globales Multilaterales existentes, que han sido ocupadas por la burocracia y están controladas por los gobiernos. Según esta proyectada división del trabajo, la sociedad mundial es integrada a través de los mercados liberalizados mientras que se grava a los Estados nacionales con obligaciones sociales y ecológicas residuales. Y esta división del trabajo haría superflua cualquier forma de *gobernanza global* (*global governance*). Desde este punto de vista, la visión de una política interna mundial es una ilusión peligrosa.

Pero, ¿dónde está realmente el peligro? La exportación mundial del proyecto de sociedad que el presidente Bush desplegó efectistamente una vez más en noviembre de 2003, con ocasión del vigésimo aniversario de la fundación del National Endowment for Democracy,[50] no puede invocar un beneplácito de alcance mundial. El llamado consenso de Washington se basa más bien en una teoría falible y altamente controvertida o, más exactamente, en la combinación de las enseñanzas económicas de la Escuela de Chicago con una determinada variante de la teoría de la modernización. El problema no consiste en que estas teorías, como cualesquiera otras, pudieran resultar falsas. Lo inquietante es más bien una consecuencia que aparece en el curso de la reestructuración neoliberal a la larga de la economía global. La política de reconversión de las formas de regulación políticas en mecanismos del mercado contribuye a su propio mantenimiento, porque un cambio de la política se hace más difícil en la medida en que se reduce el espacio de acción para las intervenciones políticas en cuanto tales. La autorrestricción pretendida políticamente del espacio de acción política en favor de las fuerzas de autorregulación sistémicas privaría a las generaciones futuras precisamente de los medios que son irrenunciables para que puedan corregir el curso que se ha tomado. Aun cuando cada nación «se decida consciente y democráticamente a ser un "Estado competitivo", antes que un "Estado del bienestar"», esta decisión democrática no tendrá más remedio que destruir sus propios fundamentos si conduce a organizar la sociedad de modo que se haga imposible anular esa propia decisión por vías democráticas.[51]

Es recomendable hacer esta evaluación de las consecuencias no sólo para el caso de que se frustren de los pronósticos neoliberales. Aun cuando los supuestos teóricos fueran correctos *grosso modo*, el viejo adagio de las «contradicciones culturales del capitalismo» podría adquirir un nuevo significado.[52] Hay muchos modelos de sociedad compitiendo entre sí en el interior de Occidente, que es donde se puso en marcha la modernización capitalista y donde ésta se sigue llevando hacia adelante. No todas las naciones occidentales están dispuestas o preparadas para aceptar los costes sociales y culturales, en sí mismas y en su alcance mundial, de la ausencia de una compensación del bienestar, por más que los neoliberales les quieran pedir que los acepten en aras de un crecimiento acelerado del bienestar.[53] Tanto mayor es el interés en que se mantenga un cierto espacio para la acción política en *otras* culturas que, con su acceso al mercado mundial y con su asentimiento a la dinámica de la modernización social, se muestran dispuestas a adaptar y transformar sus propias formas de vida, pero no a *renunciar* a éstas ni a dejárselas sustituir por una forma de vida importada. Los muchos rostros culturales de la sociedad mundial pluralista —o las *múltiples modernidades* (*multiple modernities*)—[54] no se avienen con una sociedad mercantil mundial completamente desregulada y desarmada políticamente. Pues en ésta se les habría privado a las culturas no occidentales, troqueladas por otras religiones mundiales, del espacio de acción necesario para hacer suyas, desde sus propias reservas, las conquistas de la Modernidad.

49. E. J. Mestmäker, «Der Kampf ums Recht in der offenen Gesellschaft», *Rechtstheorie*, 20, 1989, págs. 273-288.

50. «President Bush Discusses Freedom in Iraq and Middle East»: <www.whitehouse.gov/news/releases/2003/11/20031106-2.html>.

51. A. v. Bogdandy (2001), pág. 429.

52. D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, 1976 (trad. cast.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1977).

53. D. Held (2004) desarrolla una alternativa socialdemócrata al consenso de Washington ahora dominante.

54. Ch. Taylor, «Two Theories of Modernity», *Public Culture*, 11, 1 (1999), págs. 153-174.

FUENTES DE LOS TEXTOS

1. Discurso con motivo de la entrega del Premio Kioto el 11 de noviembre de 2004, publicado en el *Neue Zürcher Zeitung* de 11 y 12 de diciembre de 2004.

2. Publicado como un solo volumen con el mismo título por la Reclam Universalbibliothek, Stuttgart, 2001 (trad. cast: *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona, Paidós, 2002). Impreso por cortesía de Reclam Verlag.

3. Publicado con el mismo título en D. Böhler, M. Kettner, G. Skirbekk (comps.), *Reflexion und Verantwortung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 2003, págs. 44-64.

4. Introducción a una discusión con el entonces cardenal Ratzinger, el 19 de enero de 2004, publicada en *Information Philosophie*, Octubre de 2004, págs. 7-15.

5. Inédito.

6. Conferencia académica con motivo de la entrega del Premio Kyoto el 12 de noviembre de 2004; reproducido en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, número 6 (2004), págs. 871-890.

7. Publicado con el mismo título en A. Honneth (comp.), *Dialektik der Freiheit. FrankfurterAdorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp Verlag, Fráncfort del Meno, 2005, págs. 13-40.

8. Edición corregida y ampliada de una conferencia publicada en H. Nagl-Docekal y R. Langthaler (comps.), *Recht, Geschichte, Religion*, Berlín, Akademie Verlag, 2004, págs. 141-160.

9. Publicado con el mismo título en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, suplemento 93, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2004, págs. 23-36.

10. Publicado con el mismo título en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, número 3 (2003), págs. 367-394.

11. Inédito.

ÍNDICE DE NOMBRES

LA INCLUSIÓN DEL OTRO

ESTUDIOS DE TEORÍA POLÍTICA

JÜRGEN HABERMAS

Colección: Básica, 98
ISBN: 84-493-0672-8 - Código: 32098
Páginas: 264 - Formato: 15,5 x 22 cm

Los diferentes ensayos de Jürgen Habermas recogidos en este volumen surgieron después de la publicación de *Facticidad y validez*, una auténtica obra mayor donde el autor expone su filosofía del derecho y de la democracia y cuya versión original en alemán apareció en 1992. Todos estos ensayos tienen además en común el interés por la cuestión relativa a las consecuencias que en nuestro tiempo se siguen del contenido universalista de los principios republicanos: cuáles son los efectos que se desprenden para las sociedades pluralistas en las que se intensifican las divergencias multiculturales, para los Estados nacionales que se unen en unidades supranacionales y para los ciudadanos de una sociedad mundial que han sido insertados sin su consentimiento en una comunidad de riesgo.

Hablar o escribir hoy de Habermas es referirse, sin duda, a uno de los filósofos con mayor influencia intelectual y más amplia proyección internacional. Su producción teórica resulta ya literalmente inabarcable y sus saberes inmensos, casi enciclopédicos. Ciertas aportaciones suyas, como la teoría de la acción comunicativa o la ética discursiva, constituyen elementos centrales de la filosofía práctica contemporánea. En su conjunto, su obra representa quizás el más original, formidable y coherente esfuerzo de elaboración de una filosofía a la altura del espíritu de nuestro tiempo, inscrito de manera inevitable en las coordenadas del pensamiento postmetafísico, y del que el lector podrá encontrar otras dos muestras en Ediciones Paidós: *Escritos sobre moralidad y eticidad* y *Debate sobre el liberalismo político*, este último junto con John Rawls.